Titus Burckhardt

Science moderne et sagesse traditionnelle

Traduit de l'allemand
par
SYLVIE GIRARD



ARCHÈ
MILANO
1986



Les cinq essais rassemblés dans ce recueil poursuivent bien un seul et même but : rappeler qu'il existe une sorte de connaissance particulière, qui transcende infiniment la raison logique et déductrice.

Deux facteurs font que cette connaissance, aujourd'hui plus encore que par le passé, se trouve occultée, et ces deux données sont étroitement imbriquées. Tout d'abord, on a oublié ce qu'est la symbolique, à savoir qu'il existe des modes d'expression authentiques et justes, qui possèdent davantage de sens que ce qu'ils expriment réellement. En second lieu, la pensée scientifique, dans sa forme la plus générale, a imposé à l'imagination de la plupart des hommes d'aujourd'hui un modèle déterminé dans lequel elle la maintient fermement.

Il était donc urgent de mettre en évidence les limites de la science moderne et ses contradictions internes, en particulier sur quelques exemples caractéristiques tirés de la physique, de la biologie et de la psychologie, domaines qui correspondent à ceux de la matière inerte, des formes vivantes et de l'âme.

A la science moderne qui, malgré sa précision et sa rigueur, commet de graves erreurs, nous opposons la cosmologie antique et médiévale, “naïve” souvent sur les questions de détail, mais profondément vraie quant aux problèmes essentiels, et dont sont exposés les fondements les plus généraux au début de cet ouvrage.

Les considérations finales sur la *Divine Comédie* de Dante visent à montrer dans quelle mesure la cosmologie traditionnelle et la contemplation, l'étude de l'ordre cosmique et la connaissance de la sagesse divine s'interpénètrent et se combinent.

BIBLIOTHÈQUE DE L'UNICORNE

La Tradition: textes et études

SÈRIE FRANÇAISE - *Volume trente-troisième*

L'Editeur tient à remercier MM. Roland Pietsch et Eric de Meyenburg pour leur collaboration à la publication de cet ouvrage.

Imprimé in Italie
Tipografia Poggi Litografia

TABLE DES MATIÈRES

Préface

Les cinq essais rassemblés dans ce recueil peuvent, à première vue, sembler relativement disparates. Et pourtant ils poursuivent bien un seul et même but : rappeler qu'il existe une sorte de connaissance particulière, qui transcende infiniment la raison logique et déductrice.

Deux facteurs font que cette connaissance, aujourd'hui plus encore que par le passé, se trouve occultée, et ces deux données sont étroitement imbriquées. Tout d'abord, on a oublié ce qu'est la symbolique, à savoir qu'il existe des modes d'expression authentiques et justes, qui possèdent davantage de sens que ce qu'ils expriment réellement. En second lieu, la pensée scientifique, dans sa forme la plus générale, a imposé à l'imagination de la plupart des hommes d'aujourd'hui un modèle déterminé dans lequel elle la maintient fermement.

Il était donc urgent de mettre en évidence les limites de la science moderne et ses contradictions internes, en particulier sur quelques exemples caractéristiques tirés de la physique, de la biologie et de la psychologie, domaines qui correspondent à ceux de la matière inerte, des formes vivantes et de l'âme.

A la science moderne qui, malgré sa précision et sa rigueur, commet de graves erreurs, nous opposons la cosmologie antique et médiévale, “naïve” souvent sur les questions de détail, mais profondément vraie quant aux problèmes essentiels, et dont nous exposons les fondements les plus généraux au début de cet ouvrage.

Les considérations finales sur la *Divine Comédie* de Dante visent à montrer dans quelle mesure la cosmologie traditionnelle et la contemplation, l’étude de l’ordre cosmique et la connaissance de la sagesse divine s’interpénètrent et se combinent.

Chapitre I

Cosmologia perennis

Dans le monde tel qu'il existe réellement, par le fait même que nous vivons dedans, que nous en faisons partie, les modes d'existence matériels, psychiques et spirituels s'interpénètrent pour former un tout, que la méthode purement analytique de la science moderne est incapable de saisir. Le moindre acte de perception, le fait d'appréhender un objet, quel qu'il soit, par les sens, de l'incorporer dans la trame des images intérieures et de le reconnaître, grâce à l'esprit, comme véridique et réel, tout cela constitue un processus indivisible, qui prouve que, même dans le monde d'ici-bas, des états de nature très différente s'imbriquent les uns dans les autres sur le mode spatio-temporel ou temporel et a-spatial, ou encore de manière supraspatiale ou supratemporelle, de sorte que la "réalité" ne consiste pas simplement en des "choses", mais représente un ordre d'une infinie subtilité, organisée en strates successives. Tous les peuples qui n'ont pas été déformés par le monde moderne ont conscience de cet ordre ; en effet, savoir que l'existence est formée intérieurement d'un grand nombre de niveaux fait partie des premiers acquis de l'être humain. Il a fallu que la pensée subisse une évolution tout à

fait particulière pour que soit occultée cette expérience, de telle sorte qu'une science entièrement fondée sur le nombre et la mesure apparaisse finalement comme une explication satisfaisante du monde.

Nous savons bien que certains scientifiques à l'esprit vigilant ne s'abandonnent pas à l'illusion de pouvoir, en se servant de la méthode analytique propre à la science moderne, saisir de la réalité autre chose qu'une frange tout à fait réduite et superficielle. Et pourtant il existe comme une conception moderne de la réalité qui prétend à une vision totalitaire des choses, non pas tant déterminée par certains résultats de la recherche moderne que par le point de vue particulier et exclusif adopté par celle-ci dans la pratique. Comme la science moderne sa limite à ce qui se dénombre, se mesure, se pèse, se comptabilise statistiquement au terme d'observations répétées, une grande partie de l'humanité en est arrivée aujourd'hui à ne considérer comme "réels" que ces éléments-là.

Ce n'est pas un hasard si la méthode empirique de la science a reçu son "nihil obstat" de la philosophie cartésienne, laquelle partage la réalité en deux domaines, celui de la matière et celui de l'esprit, mais isole l'homme du reste du cosmos en faisant de lui un cas particulier, dans la mesure où en lui seul devraient se rencontrer la matière et l'esprit. Descartes ne connaît ni de matière autre que corporelle, ni d'esprit autre que la pensée, dans laquelle il enferme aussi bien le spirituel que le psychique. En revanche, selon les doctrines cosmologiques et métaphysiques des peuples anciens, le cosmos, le monde dans son ensemble, consiste en une succession de niveaux existentiels, que l'on peut, à l'image de la nature humaine, subdiviser en trois domaines — le corps, l'âme (ou la psyché) et l'esprit —, mais qui, à y regarder de plus près,

constituent une multiplicité presque illimitée. A la sphère corporelle appartient tout ce qui est soumis à la matière, au sens commun du terme, au nombre, à l'espace et au temps ; la sphère psychique échappe à ces contingences, tout en étant par ailleurs liée elle aussi à d'autres conditions également limitatives, bien que moins séparatives ; seul le pur esprit qui, en tant que tel, est incomparablement plus vaste que le simple entendement dépasse toutes ces conditions d'existence ; il est pour ainsi dire "constitué par la connaissance" et n'est soumis ni à la forme, ni au changement.

Le cartésianisme, avec son postulat de la dualité de l'existence, est pratiquement tombé en désuétude en tant que philosophie ; mais l'une de ses dimensions demeure vivante : celle qui consiste à limiter la pensée scientifique à ce qui relève d'une appréhension quantitative. Les avancées de la psychologie moderne n'ont rien changé à cet état de fait et n'exercent qu'un mouvement pendulaire entre deux aspects inconciliables de la réalité : tandis que, pour la science "exacte", la vérité coïncide avec la réalité effective des phénomènes externes — comme si toute connaissance ne présupposait pas un sujet connaissant —, en revanche, pour la psychologie la plus récente, il n'existe pratiquement plus de réalité établie, et celle-ci menace de tout dissoudre dans le subjectif. En conséquence, l'homme moderne se trouve privé, intérieurement, de tout appui solide, tout en restant enfermé dans une carapace qui l'isole de tout le tissu cosmique, immensément riche. Telle est du moins la situation que connaît quiconque ne sait pas déchiffrer les présupposés conceptuels et les formes artificielles du monde moderne et y reste soumis, d'autant plus que la prétention totalitaire de la science moderne s'exerce sans doute le plus fort à travers les machineries techniques qu'elle a contribué à mettre en place ;

celles-ci sont comme les images directement perceptibles des thèses scientifiques abstraites et elles agissent ainsi sur l'âme avec une force accrue. Chez la plupart des individus qui vivent sous l'influence de la science moderne, une certaine manière de voir les choses extérieure et quantitative s'est fait jour ; elle s'est à ce point transformée en habitude qu'ils sont désormais incapables de percevoir la profondeur incommensurable de tout ce qui est réel. Car il existe une vision matérialiste du monde indépendamment même de la philosophie matérialiste et qui va jusqu'à coexister artificiellement avec la foi en Dieu.

Saint Thomas d'Aquin a écrit : "Il est absolument faux de croire que, par rapport à la vérité de la foi, ce que l'on pense de la création ne compte pas, si l'on a une conception exacte de Dieu; car une erreur sur la nature de la création se reflète toujours dans une fausse idée de Dieu". Il parle de la "nature" de la création, non pas de tel ou tel de ses aspects, car la cognition des choses créées est infinie. Une vision exacte de la création doit nécessairement se référer à sa nature intégrale, et celle-ci ne saurait être perçue à son tour qu'à la condition de ne pas prendre pour le tout l'une de ses parties, c'est-à-dire un seul secteur, circonscrit par certaines conditions spécifiques. A cet égard, il est moins faux, et de loin, de prendre la terre pour le centre de l'univers, ou même de croire qu'elle est plate, que de réduire la perception sensorielle à un processus physique, en oubliant parallèlement ce que l'œil lui-même, voire l'organe de la vue, perçoit en tant que tel. Connaître la nature de la création, cela signifie en appréhender intégralement la gradation depuis le corporel jusqu'au purement spirituel. A partir du moment où l'on saisit l'échelle de l'existence dans sa totalité, on perçoit également l'unité qui s'exprime dans la coordination des différents

degrés : si l'esprit, l'âme et les choses corporelles n'étaient pas coordonnés, il n'y aurait pas de connaissance ; l'objet et le sujet se dissocieraient ; le lien de cause à effet entre les choses corporelles se soustrairait à toute logique, l'âme resterait irrémédiablement enfermée dans son propre rêve, et le monde physique échapperait à la perception, non pas seulement en partie, mais dans son essence propre. D'où proviendrait la vérité si seul régnait l'empirisme ? Qu'est-ce qui nous garantit que l'activité des cellules cérébrales correspond, de quelque manière que ce soit, aux véritables lois du monde?

... Le cose tutte quante
Hann'ordine tra loro: e questo è forma
Che l'universo a Dio fa simigliante.

"Toutes choses au monde [c'est-à-dire pas seulement les choses physiques] ont un ordre entre elles, et cet ordre est la forme par laquelle l'univers ressemble à Dieu" (Dante, la *Divine Comédie, Paradis,* I, 103-105). Par "forme", Dante n'entend pas telle ou telle configuration circonscrite une fois pour toutes, ou même seulement située dans l'espace, mais, au sens aristotélicien du terme, l'unité qualitative inhérente à un être ou à une chose créés. "Forme" signifie ici "loi intérieure", sens qui réside également dans le mot grec *cosmos*, lequel veut dire en premier lieu "ordre". Une science qui se limite au monde matériel et physique ne peut donc se prévaloir du titre de cosmologie au sens strict, quand bien même elle inclut dans ses considérations tout l'espace astronomique.

Il est clair que la science moderne, avec les moyens dont elle dispose, ne saurait parvenir à connaître l'unité qualitative de l'univers et la loi interne de sa structure, à ses différents degrés, ce qui ne veut pas dire que celle-ci reste inaccessible à

la faculté de connaissance de l'être humain. Il n'y a pasque la raison et ses calculs ; il existe également la compréhension spirituelle, que René Guénon a très justement désignée du nom d'"intuition intellectuelle"[1], laquelle concerne les vérités universelles inhérentes à l'esprit. Cette faculté n'a rien à voir avec le simple pressentiment, ni avec cette "inspiration" que donne l'imagination et qui permet à tel scientifique génial de bâtir une nouvelle théorie[2]. La véritable intuition, ou vision, spirituelle est aussi peu "subjective" que la certitude que deux et deux font quatre ou que tout triangle équilatéral est inscrit dans un cercle. En fait, le caractère de certitude immédiate — inhérente à ces axiomes comme à bien d'autres, et sans laquelle aucune science pragmatique ne pourrait exister[3] — définit à un degré bien plus élevé encore les vérités sur lesquelles, en dernière analyse, s'appuie toute cosmologie traditionnelle.

Si nous parlons ici de cosmologie "traditionnelle", c'est que, sans tradition susceptible de transmettre les points d'appui nécessaires, l'esprit humain a du mal à se détacher de la surface de la pensée telle qu'elle s'exerce d'ordinaire, aux fins d'extraire les vérités de valeur générale qu'elle recèle dans ses profondeurs, pour les cristalliser dans la conscience. Et ce processus ne se réduit pas à la simple répétition de schémas

---

[1] Sur l'essence de l'intuition, au sens spirituel du terme, voir René Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, "Caractères essentiels de la métaphysique", Paris 1932.

[2] Cette intuition, évidente notamment dans le domaine mathématique ou musical, ressemble, par rapport à l'intuition véritablement spirituelle, à une image dans un miroir concave: la "déformation" provient des préventions dans lesquelles le "Je" est prisonnier.

[3] Les recherches les plus modernes, travaillant uniquement sur la base de statistiques, préféreraient d'ailleurs éliminer tous les axiomes, comme si la pensée pouvait se supprimer elle-même comme activité.

conceptuels, puisque les vérités dont il s'agit ici sont conceptuellement inépuisables; leur manifestation reste toujours un reflet limité, qui peut inciter forcément à l'accomplissement ultérieur d'une intuition plus profonde.

Les plus hautes intuitions dont soit capable l'esprit humain — et dans ce cas, il est plus qu'humain, puisqu'il se confond avec la source de lumière intérieure de toute connaissance — se réfèrent à la nature même de Dieu. Mais, à cet égard, leur domaine dépasse celui de la théologie au sens actuel du mot. Car la tâche de la théologie est tout d'abord de commenter certains dogmes révélés ; elle déduit et elle enseigne, alors que l'intuition spirituelle en tant que telle n'est liée à aucune forme fixée *a priori*. En second lieu, la théologie se limite en règle générale[4] au pur Être qui correspond à la vision de la personne de Dieu en tant que créateur, soutien et rédempteur. L'intuition spirituelle, en revanche, a le pouvoir de pénétrer au-delà de la personne, jusqu'au fonds primordial de la divinité, lequel est purement et simplement absolu. L'Être pur, du fait même qu'il *est*, se trouve déjà circonscrit par une première condition, quand bien même elle englobe tout ; il est d'une certaine manière conditionné par lui-même, et donc il se distingue de l'absolu.

Nous appellerons métaphysique la vision spirituelle qui s'ouvre tout entière sur l'absolu et l'infini[5].

La cosmologie se réfère en tant que telle ni à l'absolu, ni au pur Être, mais à l'existence, à la totalité des mondes créés ou manifestés. Mais comme le cosmos n'existerait pas sans

---

[4] Cela concerne principalement la théologie latine, alors que certains Pères de l'Eglise grecque, comme Denys l'Aréopagite, perçoivent l'essence divine au-delà de l'Être comme les "ténèbres par-dessus la lumière".

[5] Le terme "métaphysique" possédant ici une signification beaucoup plus vaste que chez Aristote.

son origine divine et que, du point de vue de son essence, il ne peut être qu'une image limitée du divin, la cosmologie s'intéresse aussi indirectement aux vérités métaphysiques; c'est d'elles qu'elle reçoit ses ultimes certitudes.

Nous avons dit que l'intuition spirituelle en tant que telle n'était liée à aucune forme fixée *a priori*. Cela ne veut pas dire qu'elle ne se développe pas sans l'appui d'une théologie traditionnelle fondée sur une révélation, car l'esprit humain ne peut pas remonter vers son origine si le mouvement n'est pas d'abord parti de là. Le message divin qui invite et incite au retour sur soi peut revêtir plusieurs formes.

Stricto sensu, une théologie peut également se concevoir sans le support de la cosmologie. Dans les religions monothéistes[6], par exemple, la conscience de la toute-puissance de Dieu suffit pour attribuer théoriquement au monde sa juste place, tandis que la conscience de l'omniprésence de Dieu permet de faire l'économie, pour ainsi dire, de la construction cosmologique du monde : comme Dieu est présent partout dans sa totalité, qu'il a le pouvoir de se révéler à tout moment à quiconque prie en prenant la forme qui lui convient, seul le rapport individuel de l'homme à Dieu est décisif. Mais cela suppose *a priori* que la conscience de l'omniprésence et de l'omnipotence de Dieu ne soit pas dévalorisée par une fausse évalutation du monde, comme c'est inévitablement le cas quand on attribue au monde matériel une réalité pratiquement autonome. Ce n'est pas que l'on prenne les processus physiques pour ce qu'ils sont qui fait obstacle à la

[6] Nous entendons par là, selon l'usage courant: le judaïsme, le christianisme et l'islam. Mais sans oublier que d'autres religions, et même celles que l'on a l'habitude d'appeler polythéistes, sont également conscientes de l'unité de l'origine suprême.

conscience que l'on pourrait avoir de Dieu, mais bien le renversement méthodique des hiérarchies visibles dans ce monde, le fait de subordonner les aspects qualitatifs de l'existence aux aspects quantitatifs, de faire dériver les êtres supérieurs des êtres inférieurs, de réduire les données psychiques aux phénomènes purement physiologiques et de faire crédit à tous les jugements erronés qui peuvent découler de la science moderne. Nul besoin de les connaître en détail ; ils agissent tous ensemble comme un mur impénétrable qui fait écran à toute vision réellement spirituelle des choses. Or, en réalité, ce sont les aspects les plus subtils du monde, indivisibles et échappant à la mesure quantitative, qui permettent d'en déceler l'origine divine. Mais le pressentiment de cette vérité a besoin d'un support conceptuel : l'homme ne peut pas établir un rapport entre le monde et Dieu s'il ne comprend pas le monde — du moins en principe — comme un ordre possédant un sens. La distance qui sépare le monde de Dieu fait que l'on trouvera toujours dans le monde des éléments apparemment dénués de sens ; mais l'homme ne peut supporter de vivre totalement dans l'absurde, les ailes de son esprit se trouveraient ainsi brisées. Du reste, vivre dans l'absurde est pour l'homme le pire malheur qui soit, quoi qu'il puisse faire par ailleurs pour s'illusionner avec des satisfactions terrestres. Ce qui nous permet d'affirmer qu'une civilisation qui ne possède pas de cosmologie au vrai sens du terme n'est pas une civilisation authentique.

Entièrement indépendante de la cosmologie, et en même temps à l'abri de toute erreur cosmologique, il n'existe à vrai dire que la vision métaphysique de Dieu, pour laquelle le monde n'est rien d'autre qu'un reflet de l'absolu. On ne peut pas opposer le monde et l'absolu, comme s'il y avait d'un côté le monde et de l'autre l'absolu ; devant l'absolu, le

monde n'est rien du tout ; mais, dans la mesure où il possède une réalité, dans son essence même, il est l'absolu lui-même.

Cette vision métaphysique s'exprime sans doute de la manière la plus directe dans la Vêdânta indien, mais elle est propre également au bouddhisme Mâhayâna, en tant que doctrine de l'unité suprême du *samsâra* et du *nirvâna*. Parmi les religions monothéistes, elle relève du registre ésotérique : on la rencontre chez des soufis comme Muhyî-d-dîn Ibn 'Arabî, 'Abd-al-Karîm al-Jîlî, ash-Shabistarî et certains autres, ainsi que chez certains ésotéristes juifs et quelques maîtres chétiens, qui représentent la gnose au sens authentique et non hétérodoxe du terme[7].

Le dogme du Vêdânta selon lequel le monde n'est qu'apparence ou illusion ne signifie pas que la réalité empirique du monde est elle-même mise en question. Le monde pour lui-même est pris pour ce qu'il est ; or justement ce "pris pour ce qu'il est" recèle une illusion, ou, en d'autres termes, suppose un point de vue simplement provisoire, onirique pourrait-on dire, puisque le monde ne possède aucune réalité autonome ; il est entièrement relatif, un simple reflet qui, sans le Soi divin qui se contemple en lui, et sans le miroir divin qui le manifeste, n'existerait pas du tout.

La vision métaphysique ne sera jamais tentée de prendre un quelconque aspect partiel du cosmos, comme par exemple le monde physique, comme quelque chose d'indépendant ; elle ne sera jamais tentée non plus d'attribuer à la pensée plus de réalité que celle qui lui revient effectivement. L'esprit humain ne pourrait en aucune manière concevoir l'univers

---

[7] Clément d'Alexandrie et d'autres Pères de l'Eglise emploient le terme de gnose pour désigner la connaissance supraratiοnnelle de Dieu. Voir à ce propos FRITHJOF SCHUON, *Sentiers de Gnose*, Paris 1957.

s'il ne formait pas, dans son essence la plus profonde, une seule et même chose avec l'origine de celui-ci.

C'est justement pourquoi la clef de voûte de toute véritable cosmologie est la doctrine de l'essence universelle de l'esprit. En effet, toute science, quelle qu'elle soit, ne trouve la preuve de son authenticité que si on peut la faire remonter au point initial où coïncident être et connaître, objet et sujet. C'est ce qui se passe dans l'essence universelle de l'esprit.

Cela ne veut pas dire que la cosmologie en tant que telle prend le pur Esprit comme objet. Son véritable domaine, c'est l'existence, le monde "objectif" dans sa structure, mais elle reste néanmoins toujours liée à l'essence universelle de l'esprit. A cet égard, la cosmologie indienne nous donne un exemple particulièrement clair, telle que la représente notamment l'enseignement — ou mieux le "point de vue" doctrinal (*darshana*) — du *sankhya*. Le fondement de tout ce qui est contemplé depuis ce point de vue est *prakriti*, la matière originelle, indéfinissable en elle-même, mais qui renferme tous les modes possibles d'existence ; *prakriti* est la racine de toute multiplicité ; toutes les gradations et tous les contraires se développent à partir d'elle. Et pourtant, elle est entièrement passive, et les modes contenus potentiellement en elle ne se développent que sous l'action de son pôle contraire "essentiel" et actif, *purusha*. Ce dernier n'intervient par lui-même dans le processus cosmique ; il ne participe à aucune des transformations que sa présence détermine ; à travers tous les états cosmiques, il reste immuablement le même, immobile, et pourtant il est pure action, de même que *prakriti*, en soi-même tel, n'est toujours que pure, immuable réceptivité. D'un côté, tout ce qui prend forme naît du pôle actif, *purusha*, tandis que le pôle passif, *prakriti*, ne fait que refléter ; d'un autre côté, tout changement, toute contradiction, toute

limitation se détermine exclusivement par la matière originelle, *prakriti*, tandis que *purusha*, le pur contenu de toutes choses, reste alors exempt de la moindre altération.

On peut identifier *purusha* à l'esprit, de même que *prakriti* peut se définir comme la matière originelle ; pourtant, le rapport entre ces deux pôles existentiels tels que les conçoit la cosmologie indienne n'a rien de commun avec le dualisme cartésien de l'"esprit" et de la "matière" : *purusha* ne consiste pas en pensée et *prakriti* ne possède ni étendue ni masse ; sans doute *purusha* est-il le connaissant, mais le savoir qu'il donne concerne l'essence, et à ce titre non seulement il comprend l'existence, mais il la détermine également dans sa nature intrinsèque. *Purusha* et *prakriti* ne sont également dissociés qu'en ce qui concerne leurs effets cosmiques ; dans leur origine, l'Être pur, ils sont réunis, car l'action pure n'a pas d'autre objet que la réceptivité pure, et celle-ci n'a pas d'autre contenu sinon l'action pure, déterminée uniquement par elle-même[8].

Si l'on considère le cosmos en tant que tel, chaque domaine ou chaque mode d'existence peut être envisagé soit du point de vue de l'entité active et créatrice de forme, *purusha*, soit du point de vue de la matière qui reçoit sa forme, *prakriti*. Si l'on part de la nature même des choses, il apparaît que leur configuration matérielle est accidentelle et passagère, et si l'on part de celle-ci, l'essence n'est pas perceptible simultanément. C'est comme lorsque l'on dit d'une maison qu'elle est construite en pierres, en mortier, en poutres et

[8] Le fait que l'esprit universel possède un aspect actif, ou "masculin", et un aspect passif, ou "féminin", trouve son expression dans les termes d'*intellectus* et de *spiritus*, qui se complètent mutuellement; en arabe, '*aql* (masculin) et *rûh* (féminin).

en tuiles, tout en supposant connue la forme que possède la maison dans son ensemble. Nous retrouvons ces deux points de vue, ou “dimensions”, de la réalité cosmique dans la distinction que fait Aristote entre la “forme” et la “matière” ; la “forme”, au sens essentiel, se réfère au pôle existentiel actif, *purusha*, tandis que la matière originelle, la *hylé*, ou *materia prima*, correspond à *prakriti*[9].

La cosmologie du *sankhya* semble ne s’occuper que de ce qui naît de *prakriti*, comme il convient à une vision attachée à l’existence “objective” ; mais elle présuppose toujours la présence de *purusha*.

Car toute science authentique possède en propre une certaine vision, plus ou moins restreinte et elle a le droit de se limiter à cette vision aussi longtemps qu’elle reconnaît les principes de base que lui prescrit une vision plus large. L’objet de la cosmologie est l’existence différenciée ; elle suppose comme condition première la doctrine de l’être unitaire, et celle-ci, à son tour, est comprise dans la doctrine de l’Infini et de l’Absolu, dans la métaphysique pure.

De par les trois degrés qui le constituent intérieurement — esprit, âme et corps —, l’être humain est comme une image de l’univers entier. Même s’il ne lui est pas donné de saisir les différents plans de l’existence dans toute leur étendue et dans toutes leurs variations, il peut néanmoins avoir une connaissance de principe, en considérant ses “dimensions” extérieures et intérieures, de la manière dont l’univers

---

[9] Il existe encore davantage d’affinités entre la cosmologie grecque et la cosmologie indienne du *sankhya*, principalement en ce qui concerne la théorie des éléments, qu’il ne faut pas confondre avec des substances matérielles comme les éléments chimiques, par exemple. Voir à ce propos notre ouvrage *Alchemie, Sinn und Weltbild*, Olten 1960, pp. 73-76. [Cf. l’édition français: *Alchimie. Sa signification et son image du monde*, Archè, Milan 1979, pp. 65 s. (N.D.E.)].

est “construit” ; dans son esprit qui, “par le plus bas”, se ramifie dans les fonctions des sens et, “par le plus haut”, touche de ses racines l’Être indifférencié et même l’entité suprême il saisit du même coup l’axe entier de l’univers. C’est pourquoi le savoir traditionnel est garant d’une connaissance incomparablement plus profonde et plus réelle que tout ce que la science moderne enseigne, même si, sur le plan purement empirique, il offre des représentations parfois “naïves”, c’est-à-dire tout bonnement humaines ; sur le plan des phénomènes infiniment multiples et en même temps limités, tout savoir, quoi qu’il en soit, est nécessairement provisoire.

*

Dans la conception chrétienne du monde, c’est la doctrine du Logos de saint Jean qui donne le savoir de l’essence universelle de l’esprit, condition préalable à toute véritable cosmologie ; c’est par le Logos (le verbe) que “sont créées toutes choses” et en même temps c’est lui qui représente la lumière “qui éclaire tous les hommes qui viennent dans ce monde” (saint Jean, 1, 3 et 9). Le Logos est donc l’origine de l’univers, le concept fondamental d’existence dans lequel sont contenues toutes les possibilités de toutes les choses créées, et en même temps la source de lumière de toute connaissance, sans laquelle aucune perception, aucun savoir, aucun passage entre l’“objet” et le “sujet” ne serait possible. Le Logos est le Verbe divin. Sa formulation suscite aussitôt la manifestation et l’apparition de la multiplicité des possibilités qui sont en lui, et pourtant tout reste en lui et avec lui en Dieu.

En dehors de la doctrine chrétienne, l’aspect cosmolo-

gique du Logos, qui ne touche pas au secret intrinsèquement divin des trois personnes, se préfigure dans la conception du premier esprit, ou intellect (*noûs*), imaginée par Plotin : l'esprit est la première émanation de l'Un suprême, dans la mesure où l'esprit, regardant l'Un, reflétant le contenu inépuisable de ce qu'il contemple, le révèle et produit le monde dans sa totalité. Si l'on entend par cette production de l'esprit à partir de l'Un et du monde à partir de l'esprit ce qu'il convient d'entendre — à savoir non pas une émission matérielle, mais une émanation, une réflexion d'image, qui ne retire rien et n'ajoute rien à l'Un suprême —, cette théorie ne contredit nullement la transcendance divine ; au contraire, elle s'intégre comme une dimension cosmologique dans la doctrine du Logos de saint Jean, tout en fondant du même coup la théorie de la hiérarchie de la réalité comme une expression de l'infini contenu dans l'unité divine. Cet infini demande à être reflété par l'esprit universel, et de ce reflet infini naît l'âme universelle (*psyché*), laquelle à son tour, reflétant l'esprit universel, produit la nature (*physis*) et, finalement, tout le monde matériel ; à chaque nouvelle étape, la réalité devient plus extérieure, plus limitée, plus fragmentaire, tout en étant pourtant fondamentalement contenue dans l'esprit universel et avec lui dans l'Un suprême. Il ne faut pas comprendre tout cela dans un sens littéral, mais métaphoriquement ; de même, cette terminologie peut servir à toutes les représentations concrètes des réalités cosmiques.

L'application chrétienne de la doctrine de Plotin, dans laquelle la lumière divine unique se reflète graduellement ou se réfracte en différents niveaux, transparaît notamment dans un passage de la *Divine Comédie* de Dante :

Ciò che non more e ciò che può morire
Non è se non splendor di quella idea
Che partorisce, amando, il nostro Sire;
Ché quella viva luce che sì mea
Dal suo lucente, che non si disuna
Da lui né da l'amor ch'a lor s'intrea.
Per sua bontate il suo raggiare aduna,
Quasi specchiato, in nove sussistenze,
Etternalmente rimanendosi una.
Quindi discende all'ultime potenze
Giù d'atto in atto, tanto divenendo,
Che più non fa che brevi contingenze;
E queste contingenze essere intendo
Le cose generate,...

"Ce qui ne périt pas et ce qui peut mourir ne sont tous deux que splendeur de l'Idée que par amour engendre notre Sire ; car la clarté vivante qui s'allume à son principe, et qui ne se sépare de lui, ni de l'amour qui fait un avec eux, par sa bonté rassemble ses rayons, comme dans un miroir, dans neuf chœurs de substances en demeurant éternellement une ; puis de là, d'acte en acte, aux dernières puissances, elle descend et s'abaisse à tel point qu'elle ne produit plus que de brèves contingences ; ces contingences sont, je les entends ainsi, les êtres engendrés..." (*Paradis*, chant XIII, v. 51 et suiv.)[10].

Sans nul doute existe-t-il une différence entre la conception biblique de la création et la doctrine platonicienne de l'émanation de l'existence à partir de l'Un; néanmoins, si l'on

---

[10] Les "autres substances" dans lesquelles se reflète la lumière divine sont des variations de la *materia prima*, la matière originelle, qui constitue à son tour le pôle réceptif de la "forme originelle", c'est-à-dire du *Logos*.

ne reste pas trop lié aux différences de terminologie et que l'on rend justice au sens métaphorique, on peut très facilement surmonter cet écart : l'affirmation biblique selon laquelle Dieu a créé le monde "du néant" (*ex nihilo*) pourrait-elle en effet vouloir dire autre chose sinon que Dieu a donné au monde une forme provenant d'aucune autre matière si ce n'est de lui-même ? Or si le monde ne possède aucune autre réalité que celle qui provient de Dieu, il devient en ce sens son reflet ou son émanation. Tandis que la métaphore de l'acte de création suscite l'évocation d'une activité divine, le symbole de l'émanation est de nature statique ; il rappelle une lumière dont l'essence est d'éclairer, et qui nécessairement éclaire, puisqu'elle est.

Partant de là, les cosmologues grecs et les philosophes des siècles suivants ont conçu le cosmos comme une expression nécessaire de l'être divin, et donc comme une durée perpétuelle. Pour eux, le cosmos en tant que grand tout n'a ni début, ni fin dans le temps, alors que, selon la Bible, l'univers a commencé à partir du moment même où Dieu l'a créé. Mais la contradiction apparente de ces deux conceptions disparaît si l'on considère que le temps, expression du changement et du passage, ne pouvait exister avant la création. Le temps a été créé avec le monde, et c'est pourquoi le commencement du monde ne peut être de nature temporelle, même si, à première vue, on ne peut la représenter que dans une dimension temporelle, par une vision qui représente symboliquement l'intervention de Dieu comme une action réelle. Ce qui, dans la théorie des émanations divines, apparaît comme une hiérarchie allant d'une réalité supérieure vers une réalité inférieure se présente, dans l'histoire de la création, comme un moment charnière situé dans le temps. Le monde physique possède en effet un commencement et une fin temporels,

mais l'univers entier commence et se termine au-delà du temps, au sens fondamental ou, si l'on veut, logique, à partir du moment où toute sa durée imprévisible n'est rien par rapport au Maintenant éternel de Dieu.

*

Les Évangiles ne parlent pas de la structure de l'univers et ne semblent pas offrir de point de référence pour une quelconque cosmologie. En effet, la cosmologie chrétienne se fonde essentiellement sur l'histoire de la création telle qu'elle est racontée dans l'Ancien Testament, tout en reprenant à son compte l'héritage des cosmologues grecs. C'est pourquoi on peut la qualifier d'éclectique, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit scindée en deux ; les différentes traditions qu'elle réunit ne s'y rencontrent pas par hasard, mais comme par providence pour se compléter mutuellement afin de former un tout harmonieux. Par rapport à l'histoire biblique de la création, qui possède une forme mythologique, c'est-à-dire purement symbolique, la théorie cosmologique des Grecs fournit une sorte de commentaire, dont la terminologie relativement rationnelle reste neutre du point de vue de la symbolique et de la doctrine du salut.

Tout cela n'a rien à voir cependant avec un quelconque syncrétisme, lequel n'existe que lorsque les niveaux spirituels et les terminologies qui les décrivent se trouvent mélangés. Le mythe biblique de la création et la cosmologie grecque ne sont ni inconciliables compte tenu de leurs points de vue respectifs, ni interchangeables, comme ce serait le cas si l'on réunissait par exemple la cosmologie bouddhiste et le langage métaphorique de la Bible. L'histoire de la création selon la Bible possède la forme d'un drame, d'une action divine qui se

déroule symboliquement dans le temps, de sorte que les états originels et les états conditionnés, l'Eternel et le Passager, peuvent se différencier sous la forme d'un "avant" et d'un "après". La cosmologie grecque, en revanche, correspond à une vision statique de l'univers ; elle en décrit la structure telle qu'elle est "maintenant et pour toujours", comme une gradation d'états d'existence dont les niveaux inférieurs sont conditionnés par le temps, l'espace et le nombre, tandis que les niveaux supérieurs se situent en-dehors du déroulement temporel, échappant aux limites spatiales et autres contingences. C'est pourquoi cette doctrine apparaît tout naturellement — providentiellement — comme un commentaire scientifique de la symbolique biblique. Le mythe biblique est révélé ; mais la cosmologie grecque, elle non plus, n'est pas de nature uniquement rationnelle et donc exclusivement humaine ; même chez Aristote, que l'on peut considérer à juste titre comme le père du rationalisme occidental, on trouve certaines notions comme la différence entre la "forme" (*eidos*) et la "matière" (*hylé*) qui ne sont pas seulement de nature rationnelle et proviennent sans aucun doute d'un savoir ancestral, hors du temps, et donc sacré. Aristote a transposé une sagesse traditionnelle dans une dialectique fondée sur le principe de l'un, sur la base d'une loi selon laquelle la logique, à sa manière, a le pouvoir de refléter l'ontologie, l'unité de l'existence ("Aucune chose ne peut, considérée sous un seul et même aspect, à la fois être et ne pas être"). Les limites de cette méthode résident justement dans le fait qu'elle représente la réalité uniquement dans le mesure où celle-ci est logiquement représentable, c'est-à-dire uniquement dans le cadre de l'existence, et à l'exclusion des vérités suprêmes, purement métaphysiques. Platon et Plotin vont beaucoup plus loin ; ils dépassent la cosmologie "matérielle"

d'Aristote dans la mesure où ils utilisent les formes conceptuelles comme de simples symboles et qu'ils accordent à la vision spirituelle la primauté sur la pensée logique. La cosmologie chrétienne — et l'on pourrait dire la même chose de la cosmologie islamique ou juive du Moyen Age — est redevable à Aristote de la pensée analytique, alors qu'elle a emprunté à Platon la théorie des archétypes, ou des modèles primitifs, qui est à la base de toute symbolique[11].

La fusion entre l'héritage cosmologique grec et le monothéisme d'origine sémitique[12] s'est accompli à la faveur d'un échange interactif entre les esprits du monde chrétien, islamique et juif. En fait, dans ces trois croyances, la vision du monde est restée essentiellement la même jusqu'à la fin du Moyen Age. Les différences n'existaient que dans la mesure où la symbolique particulière à chaque religion se répercutait éventuellement sur le plan cosmologique : la théorie des noms et des propriétés divines possède des applications cosmologiques ; de même, la doctrine des anges, de par l'objet qu'il traite, relève de la cosmologie. Mais les véritables oppositions surgissent néanmoins entre les différentes croyances lorsque l'on aborde le domaine de la sotériologie, qui laisse pratiquement à l'écart le savoir cosmologique[13]. D'un autre

[11] La scolastique de la fin du Moyen Age a dissocié la synthèse de la philosophie platonicienne et de la doctrine aristotélicienne en faveur d'une conception plus étroite de cette dernière, préparant ainsi sa propre fin et favorisant l'avènement du rationalisme.

[12] Nous ne voulons pas dire par là que le monothéisme est lié d'une manière ou d'une autre à une race ; il s'agit là seulement d'un certain "style" de pensée et d'expression.

[13] Le dogme de la Sainte-Trinité, propre au christianisme, connaît plusieurs applications cosmologiques ; néanmoins, dans cette perspective, il coïncide fondamentalement avec la doctrine des aspects et des qualités divines, perdant par là-même son caractère particulier et exclusif.

côté, les liens ne manquent pas entre l'ensemble de la cosmologie occidentale et les doctrines correspondantes dans les civilisations asiatiques. Mais rien n'autorise à déduire de ces rapports, plus ou moins démontrables sur le plan historique, qu'une cosmologie comme celle que connaît l'Occident médiéval est devenue ce qu'elle est pour des raisons fortuites et sous l'impulsion de causes extérieures. C'est justement la concordance des trois croyances dans leur vision cosmique de l'univers qui démontre comment les éléments hérités de l'Antiquité, utilisés pour construire la cosmologie médiévale, n'ont servi qu'à stimuler et favoriser l'expression d'une vision unitaire, déterminée par l'essence de l'esprit et la nature des choses.

La cosmologie est une forme indirecte de la connaissance de Dieu ; et même si l'on peut dire la même chose de la foi, c'est dans un sens tout à fait différent, car, tandis que la foi engage avant tout la volonté, en tant que décision personnelle envers un but que l'on pressent mais qui n'est pas donné directement à la connaissance, la cosmologie, quant à elle, possède d'emblée un caractère cognitif, et donc impersonnel, en vertu duquel elle se rapproche de la gnose au sens authentique, non hétérodoxe du terme. Ses liens avec la gnose s'établissent d'ailleurs aussi d'une autre manière, dans la mesure où elle ne peut pas exister sans un certain rapport avec une vision spirituelle métaphysique supérieure, qui a pour objet non pas l'univers, mais Dieu lui-même, et qui sait interpréter le dogme de l'absolu contenu dans les Saintes Écritures et l'appliquer à tous les aspects de la réalité[14].

[14] Sur le rapport entre la révélation et la connaissance spirituelle immédiate, voir FRITHJOF SCHUON, *Les Stations de la Sagesse*, "Orthodoxie et intellectualité", Paris 1958.

Est-il nécessaire qu'une cosmologie active s'exprime justement dans les formes qui furent celles des maîtres du Moyen Age, à partir d'une synthèse de l'héritage platonicien et aristotélicien ? Certainement pas, mais il est indispensable qu'elle comprenne ces formes. On s'imagine trop facilement aujourd'hui que, pour mener à bien un renouveau spirituel, il faut faire table rase des formes traditionnelles, en faveur de concepts que l'on ne possède pas encore et que l'on ne peut même pas encore définir. Un véritable renouveau spirituel ne peut s'obtenir que par une connaissance meilleure et plus approfondie de ce que recèlent les formes traditionnelles ; ce n'est pas la forme qui tue l'esprit, c'est l'emploi qu'on en fait sans faire intervenir l'esprit.

Dans la vision du monde telle qu'elle existait chez les Anciens et au Moyen Age, la cosmologie et la philosophie étaient étroitement liées. Elles se dissocièrent seulement du jour où la cosmologie se réduisit à une simple description de l'univers visible, tandis que la philosophie, de son côté, perdait son fondement de valeur universelle et prenait progressivement ce caractère individualiste, autonome et arbitraire qui est le sien aujourd'hui. La science naturelle et la philosophie sont comme les deux fragments d'une entité perdue, l'un s'étant développé vers l'"objectivité" et l'autre vers la "subjectivité". L'entité a disparu lorsque fut abandonné l'axe qui faisait son fondement, c'est-à-dire la doctrine traditionnelle de l'esprit. Dans ces conditions, toute recherche de la vérité — cela saute tout de suite aux yeux — se formule d'emblée en ces termes : en fonction de quoi l'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité, quelles que soient son ampleur et sa portée ? Ou bien la faculté cognitive de l'homme participe d'une lumière qui provient elle-même de la source de toute vérité et de tout être, ou bien il n'existe absolument aucune vérité.

La meilleure manière de montrer quels sont les critères de vérité offerts par la cosmologie traditionnelle est sans doute celle qui consiste à mettre en évidence les erreurs et les contradictions inhérentes aux sciences modernes, que seule une cosmologie authentique serait en mesure d'évacuer et de surmonter. C'est pourquoi nous nous attacherons, dans les trois chapitres suivants, à trois domaines caractéristiques des sciences modernes, qui se rapportent à la matière inorganique, à la vie et à la psyché humaine, en éclairant lorsqu'il le faut les thèses modernes à l'aide de la cosmologie traditionnelle. Enfin, pour montrer les ressources spirituelles inhérentes à une vision cosmologique du monde, nous y joignons une interprétation de certains éléments du grand poème de Dante. Si, ce faisant, nous sortons du cadre strictement cosmologique, cela prouvera que, dans une "vision du monde" authentique et vraiment riche de sens, les choses s'interpénètrent et l'objet le plus infime se trouve relié au plus sublime.

Chapitre II

Science sans sagesse

Au cours des pages qui suivent, nous voudrions attirer l'attention sur certaines failles qui — parfois colmatées à la hâte — se font jour dans le domaine des sciences modernes. Elles sont béantes dans toutes les théories qui traitent du vivant, mais se manifestent également en physique, que l'on considère pourtant généralement comme la plus fiable des sciences modernes.

Toutes les erreurs des sciences soi-disant "exactes" se ramènent au fait que le type de pensée commun à ces sciences tend, au nom d'une connaissance "objective" du monde, à éliminer au maximum le sujet humain comme s'il n'existait pas, alors que c'est en lui, pourtant, que se déploie le monde phénoménal. La réduction de toutes les observations à des formules mathématiques permet dans une large mesure de faire comme s'il n'existait pas, en effet, de sujet connaissant, mais simplement une réalité "objective". On oublie délibérément que la cohérence logique du monde réside dans le sujet lui-même et que lui seul en est la garantie ; c'est le sujet qui, à condition de n'être pas conçu dans sa dimension de "Je" mais dans son essence spirituelle, est en fait le seul témoin de toute réalité objective.

Effectivement, la connaissance "objective" du monde, c'est-à-dire indépendante des impressions conditionnées par le "Je", et donc, en ce sens, "subjectives", suppose *a priori* certains critères immuables qui ne sauraient exister s'il n'y avait pas, dans le sujet lui-même, commandé par le "Je", un fond impartial, un témoin qui transcende le Je, à savoir précisément le pur esprit. En dernière analyse, la connaissance du monde suppose l'unité sous-jacente du sujet connaissant, de sorte que l'on pourrait dire de la science volontairement agnostique des temps modernes ce que disait Maître Eckhart des athées : "Plus ils blasphèment Dieu, plus ils le louent". Plus la science proclame l'avènement d'un ordre exclusivement "objectif" des choses, plus elle manifeste l'unité sous-jacente de l'esprit. Elle le fait, certes, indirectement et inconsciemment, à l'encontre de ses propres principes, mais elle affirme pourtant, à sa manière, ce qu'elle s'efforce de nier.

Dans la perspective scientifique moderne, le sujet humain dans sa totalité, à la fois sensibilité, pensée et esprit pur, est remplacé par cet artifice qu'est la pensée mathématique. On en arrive à évacuer toute vision du monde, voire à émettre des doutes à son propos : "Tout vrai progrès de la science, a écrit un théoricien contemporain[1], consiste en ce qu'elle se dégage de plus en plus de la pure subjectivité, qu'elle fait ressortir de plus en plus clairement ce qui existe indépendamment de la pensée humaine, quand bien même le résultat n'aurait plus qu'une très lointaine ressemblance avec ce que la perception originelle avait pris pour réel". Il ne s'agit donc pas seulement d'éliminer la fragilité des observations individuelles, conditionnée par les interférences sensorielles ou affectives; il faut également se défaire de tout ce qui, à titre

[1] JAMES JEANS, *Die neuen Grundlagen der Naturerkenntnis*, Stuttgart 1935.

"subjectif", est inhérent à la perception humaine, à savoir la synthèse des impressions multiples en une image. Tandis que, pour la cosmologie traditionnelle, la dimension métaphorique constitue la vraie valeur du monde visible, son caractère en tant que signe et symbole, au contraire, pour la science moderne, seul la schéma conceptuel auquel peuvent se ramener certains processus spatio-temporels possède une valeur cognitive. Cela vient du fait que la formule mathématique permet la plus grande généralisation possible sans abandonner la loi du nombre ; on peut donc toujours en faire la preuve sur le plan quantitatif. Mais c'est justement pourquoi elle ne saisit pas toute la réalité telle qu'elle s'offre à nos sens. Elle effectue une sorte de tri, et tout ce que ce tri élimine est considéré comme non-réel par la science moderne. Font naturellement partie de cette exclusion tous les aspects purement qualitatifs des choses, c'est-à-dire leurs propriétés qui, tout en étant perceptibles par les sens, ne sont pas strictement mesurables, qualités qui, pour la cosmologie traditionnelle, sont les traces les plus authentiques des réalités cosmiques, lesquelles recoupent la dimension quantitative et la transcendent. La science moderne ne fait pas seulement une impasse sur le caractère cosmique des qualités pures, elle va jusqu'à mettre en doute l'existence même de ces propriétés, dans la mesure où elles se manifestent sur le plan physique. A ses yeux, par exemple, les couleurs n'existent pas comme telles, mais sont seulement les impressions "subjectives" des différents degrés d'oscillation de la lumière. "Une fois admis le principe — écrit un représentant de cette science[2] — selon lequel les qualités perçues ne peuvent être conçues comme

---

[2] B. BAVINK, *Hauptfragen der heutigen Naturphilosophie*, Berlin 1928.

propriétés des choses elles-mêmes, dès lors la physique offre un système entièrement homogène et sûr de réponses aux questions concernant ce qui est réellement sous-jacent aux couleurs, aux sons, aux chaleurs, etc.". L'homogénéité de ce système, qu'est-elle sinon le résultat d'une réduction des aspects qualitatifs de la nature à leur expression quantitative ? La science moderne nous invite donc à sacrifier une bonne partie de ce qui fait, pour nous, la réalité du monde, et elle nous offre en contrepartie des schémas mathématiques dont le seul avantage consiste à nous aider à manipuler la matière sur son propre plan, celui de la stricte quantité.

Le tri mathématique effectué sur la réalité n'écarte pas simplement les propriétés dites "secondaires" des choses perceptibles, telles que les couleurs, les odeurs, les saveurs, les sensations de chaud ou de froid, mais aussi et surtout ce que les philosophes grecs et les scolastiques appelaient la "forme", c'est-à-dire le "sceau" qualitatif, l'"empreinte" imprimée par l'essence unique d'une être ou d'une chose. Pour la science moderne, la forme essentielle n'existe pas. Comme l'écrit un théoricien de la science moderne[3] : "Quelques rares tenants de l'aristotélisme entretiennent peut-être encore l'idée de pouvoir, grâce à quelque illumination de l'intelligence par le moyen de l'*intellectus agens*, entrer intuitivement en possession des concepts relatifs à l'essence des choses de la nature, mais ce n'est là qu'un beau rêve... Les qualités essentielles des choses ne sont pas accessibles à la contemplation, elles doivent être découvertes au terme d'un laborieux travail d'investigation fondé sur l'expérience". A ces déclarations, un Plotin, un Avicenne ou un saint Albert le Grand auraient

[3] JOSEF GEISER, *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, Münster i.W. 1915.

répondu qu'il n'y a rien dans la nature d'aussi manifeste que les essences (non pas les "concepts essentiels") des choses, puisqu'elles se révèlent dans les formes essentielles. Il est évident que l'on ne saurait les découvrir au terme d'un "laborieux travail d'investigation", puisqu'elles échappent à la mesure quantitative ; en revanche, l'intuition spirituelle qui les saisit prend spontanément appui sur la perception sensible, mais aussi, dans une certaine mesure, sur l'imagination, dans la mesure en effet où celle-ci synthétise les impressions reçues de l'extérieur.

Du reste, qu'est-ce donc que cette raison humaine qui cherche à saisir les essences des choses par un "laborieux travail d'investigation" ? Ou bien cette raison est réellement capable d'atteindre son but, ou bien elle ne l'est pas. Que la raison humaine connaisse des limites, nous le savons, mais nous savons aussi qu'elle est capable de concevoir des vérités qui existent indépendamment des invidus eux-mêmes et que se manifeste donc en elle une loi universelle supérieure à ces derniers. Sans entrer dans des discussions philosophiques, on peut néanmoins comparer le rapport qui existe entre l'intelligence individuelle et sa source cognitive supra-humaine, le pur Esprit — défini par la cosmologie médiévale comme l'*intellectus agens* et, dans un sens plus large, comme l'*intellectus primus* —, avec le rapport qui s'établit entre le reflet et la source de lumière ; cette image rend mieux compte de la réalité que ne saurait le faire n'importe quelle définition philosophique, et d'une manière plus complète. Le reflet est limité par le milieu dans lequel il se trouve ; or, dans le cas de la raison humaine, ce milieu est celui que constitue la faculté de penser et de raisonner, et, dans un sens plus général, la psychè ; mais la nature de la lumière reste toujours la même, ici ou là, au niveau de sa source ou de son reflet, et il en est ainsi

de l'esprit, qui reste lui aussi le même, quelles que soient les limites formelles qu'un milieu donné peut lui conférer. Cependant, de par son essence, l'esprit est entièrement connaissance ; il a le pouvoir de se connaître lui-même et, dans la mesure où il prend conscience de lui-même, il connaît également, fondamentalement, toutes les possibilités qui lui sont inhérentes. C'est là que se trouve l'accès, non pas à la structure matérielle des choses, en particulier et en détail, mais à leurs "essences".

Toute vraie connaissance cosmologique se fonde sur les aspects qualitatifs des choses, c'est-à-dire sur les "formes", dans la mesure où celles-ci sont les traces de l'essence. C'est pourquoi la cosmologie est à la fois immédiate et spéculative car elle saisit les propriétés des choses d'emblée, sans détours et sans émettre de doute, mais en les dégageant des circonstances particulières de leur environnement, pour les considérer dans leur réalité universelle, laquelle se manifeste simultanément à différents niveaux d'existence. Par rapport à la dimension "horizontale" de l'existence matérielle, la dimension des propriétés cosmiques est de nature "verticale", car elle établit un lien entre l'inférieur et le supérieur, le transitoire et l'éternel. Etant donné cette façon de considérer les choses, l'univers révèle dès lors son unité intrinsèque, tout en montrant du même coup une multiplicité d'aspects et de dimensions aux mille reflets changeants. Il n'est pas rare que cette vision possède une certaine beauté poétique, ce qui ne saurait porter préjudice à sa vérité, au contraire, car toute poésie authentique porte en elle une prémonition de l'harmonie fondamentale du monde. C'est dans ce sens que le Prophète de l'Islam a pu dire : "Certes il y a une part de sagesse dans l'art de la poésie".

Si l'on peut reprocher à cette vision des choses d'être plus

contemplative que pratique et de négliger les relations matérielles qui existent entre les choses — ce qui, en réalité, ne saurait être un reproche —, en revanche, on peut dire du scientisme moderne qu'il vide le monde de toute son essence qualitative.

Le "grand" argument en faveur des sciences physiques modernes est de mettre en avant leur réussite technique ; cet argument pèse lourd aux yeux de la foule, mais compte peu pour les scientifiques, qui savent trop bien qu'une découverte technique, bien souvent, se fonde sur des théories parfaitement insuffisantes ou même totalement fausses. Le succès technique, comme preuve de vérité au sens le plus profond, est pour le moins sujet à caution, car une théorie peut très bien saisir la réalité de la nature en fonction seulement de ce qu'exige une certaine application technique, et néanmoins ignorer complètement la véritable essence de cette réalité. C'est d'ailleurs ce qui se passe en règle générale, et l'on peut constater aujourd'hui les conséquences de plus en plus évidentes d'une mauvaise maîtrise de la nature. Dans un premier temps, elle se sont révélées principalement sur le plan humain, en imposant à l'individu une forme de vie mécanisée, contraire à sa vraie nature ; par la suite, les inventions qui portent en elles davantage de non-savoir que de vrai savoir ont exercé leurs effets dévastateurs dans tout le règne du vivant[4] ; or si ce processus ne se poursuit pas tout bonnement jusqu'à ce que les fondements mêmes de la vie terrestre

---

[4] Il est révélateur à cet égard que, aujourd'hui pour la première fois, la pureté de la terre, de l'eau et de l'air se trouve gravement menacée. La pureté de ces éléments, qui se régénère toujours d'elle-même, est l'expression de l'équilibre naturel, et c'est pourquoi, chez tous les peuples anciens, la terre, l'eau, l'air et le feu étaient des éléments sacrés.

soient remis en question[5], il faudra bien, à un moment donné, lorsque les conséquences des interventions imprudentes sur la nature se seront accumulées et auront accéléré mutuellement le processus de dégradation, pour éviter une catastrophe encore plus terrible, consentir des sacrifices supérieurs à ceux que les hommes ont déjà consentis dans leur histoire pour la simple sauvegarde de leur existence[6].

Certains contesteront que la science en tant que telle est responsable de cette évolution. Et pourtant celle-ci est d'ores et déjà inscrite dans la structure même de la science moderne. Elle naît d'une unilatéralité liée tout d'abord au fait que, le monde des phénomènes étant infiniment multiple, toute science qui en traite est partielle. Mais surtout, le mélange dangereux et explosif de savoir et de non-savoir qui caractérise la science moderne est dû au fait qu'elle ignore systématiquement toutes les dimensions de la réalité qui ne sont pas strictement matérielles. Cet exclusivisme proprement inhumain de la science moderne est responsable des cassures qui se produisent en elle-même et dont les effets dans le domaine technique sont autant de germes d'une catastrophe future.

Etant donné que la conception purement mathématique des choses fait inévitablement partie du caractère schématique et en même temps discontinu du nombre, elle néglige tout ce qui, dans la trame infinie de la nature, est constitué de rapports fluctuants et continus ainsi que d'équilibres impondérables. Mais il reste que la permanence et l'équilibre sont plus réels qui l'instabilité et le hasard ; ils sont aussi

[5] Ce qui peut également se produire indépendamment des dangers de la fission atomique.

[6] S'il devait arriver que les gouvernements soient obligés de limiter les naissances, cela constituerait une atteinte à la vie privée et aux libertés plus grave que tout ce qu'ont pu imaginer les tyrannies les plus perverses.

infiniment plus précieux et, tout bonnement, absolument indispensables à la vie.

*

Dans la physique moderne, l'espace dans lequel se meuvent les astres, ainsi que l'espace que parcourent les trajectoires des plus petits corpuscules connus, comme les électrons, est conçu comme totalement vide. Cette définition, bien que contraire à toute logique et à toute représentation intuitive, est néanmoins maintenue comme telle parce qu'elle permet de représenter les relations spatio-temporelles entre les différents corps ou corpuscules comme mathématiquement "pures". En réalité, un "point" de matière "suspendu" dans le vide absolu serait totalement privé de toute relation avec tous les autres "points" de matière ; il serait pour ainsi dire suspendu dans le néant. On parle bien de "champs de force" qui établissent des relations entre les corps, mais on ne dit pas ce qui sert de support à ces champs de force. L'espace totalement vide ne peut exister ; c'est une simple abstraction, un concept arbitraire qui montre seulement jusqu'où la pensée purement mathématique peut s'égarer lorsqu'elle perd le contact avec la contemplation et l'imagination.

Selon la cosmologie traditionnelle, l'espace est uniformément rempli d'éther. Mais la physique moderne nie la réalité de l'éther, depuis qu'elle a constaté qu'il n'oppose aucune résistance au mouvement de rotation du globe terrestre. Mais, ce faisant, on oublie justement que ce "cinquième élément", qui représente le fondement de tous les modes d'existence physiques, ne possède en lui-même aucune propriété physique particulière ; il constitue le vecteur permanent et

indifférencié de tous les contraires faits de grossière matière et ne saurait donc jamais faire opposition à quoi que ce soit.

Si la science moderne admettait l'existence de l'éther, peut-être trouverait-elle la réponse à la question de savoir si la lumière se propage en tant qu'onde ou en tant qu'émanation de matière. On sait que, selon le point de vue adopté, les phénomènes lumineux peuvent s'expliquer selon l'une ou l'autre intreprétation, mais la contradiction entre les deux subsiste. Il est d'ailleurs probable que la propagation de la lumière ne s'explique ni par l'une, ni par l'autre, et qu'elle repose sur d'autres motifs encore : à savoir que la lumière est l'élément qui se rattache le plus directement possible à l'éther et qui, pour cette raison, participe elle-même de la nature de ce dernier, laquelle peut se définir comme un continuum indifférencié.

Un continuum indifférencié ne saurait se subdiviser en une série d'unités identiques ; même s'il emplit l'espace, il ne peut se conformer à une mesure progressive. Ce caractère de continuum paraît s'exprimer également dans la vitesse de la lumière, sinon absolument du moins approximativement, dans la mesure où la lumière traverse l'espace plus rapidement que tout autre mouvement ; sa vitesse représente une valeur limite à proprement parler.

On sait que la physicien américain A. Michelson a constaté, en 1881, au cours de plusieurs expériences, que la vitesse de la lumière ne variait pas, qu'elle soit mesurée dans le sens de rotation de la Terre ou dans le sens inverse. Cette donnée apparemment absolue a placé les astronomes modernes devant l'alternative suivante : soit admettre l'immobilité de la Terre, et donc nier le système héliocentrique de l'univers, soit rejeter les concepts habituels d'espace et de temps. C'est ce qui amena Einstein à considérer justement l'espace et le temps

comme des grandeurs relatives, variables selon que l'observateur reste au repos ou se déplace, tandis que seule la vitesse de la lumière demeure constante. Celle-ci étant supposée rester partout et toujours la même, ce sont l'espace et le temps qui varieraient l'un par rapport à l'autre, comme si l'espace pouvait se rétrécir en faveur du temps, ou inversement.

A première vue, cette théorie a quelque chose de séduisant, car il semble plausible, en effet, que ce soit la lumière qui "mesure", par son propre mouvement, l'espace et le temps. Il est exact en effet que la lumière spirituelle "mesure" le cosmos et en "déploie" ainsi toutes les possibilités. Mais il ne s'agit pas là de l'ordre physique du monde, celui seul que la théorie d'Einstein prend en considération. D'où la simple question : comment se fait-il qu'un mouvement, définissable uniquement par une certaine relation entre l'espace et le temps, représente à son tour la mesure absolue de l'espace et du temps ? L'expérience sur la vitesse de la lumière qui a servi de fondement à toute la théorie devait nécessairement prendre en compte dans ses calculs l'espace et le temps tels qu'ils s'offrent à notre expérience habituelle. Qu'est-ce donc que ce fameux "nombre constant" censé exprimer la vitesse de la lumière ? On écrit pratiquement "300000 kilomètres à la seconde", et l'on admet que c'est là une valeur qui, si elle ne s'exprime pas nécessairement partout de la même manière, n'en demeure pas moins constante à travers tout l'univers physique. Comment un mouvement possédant une vitesse parfaitement définie — et dont la définition sera toujours un rapport donné entre l'espace et le temps — peut-il lui-même être pris pour la mesure quasi absolue de ces deux conditions de l'état physique ? N'y a-t-il pas là une confusion entre deux domaines de la réalité ? Que la nature de la lumière soit fondamentale pour tout le règne physique, nous le croyons

volontiers, et même que le mouvement de la lumière représente pour ainsi dire la mesure cosmique de ce monde, mais en quoi cela a-t-il à voir avec un nombre, et qui plus est un nombre précis ?[7]

On nous dit que la réalité n'est pas nécessairement conforme aux notions d'espace et de temps qui nous sont innées ; mais en même temps, on ne met pas un seul instant en doute le fait que l'univers physique est conforme, lui, à certaines formules mathématiques qui, après tout, se fondent elles aussi sur des concepts axiomatiques qui nous sont innés. On nous dit que l'espace et le temps varient selon que l'observateur est immobile ou se déplace, et que, objectivement, la simultanéité ne peut exister. Mais les critères mathématiques — c'est ce que l'on affirme également — sont partout les mêmes. C'est comme si le monde physique, qui ne représente sans doute, tout en possédant sa propre logique, qu'une réalité conditionnée, pouvait être dépassé et saisi dans sa relativité par le pouvoir de la pensée mathématique — non pas en vertu d'une vision ou d'une intuition purement spirituelle, mais à l'issue d'un enchaînement de formules purement mathématiques. Et comment se passe dès lors l'exploration moderne de l'univers, dans la pratique ? L'astronome qui calcule le nombre d'années de lumière qui nous séparent de la nébuleuse située dans la constellation d'Andromède, en se référant au décalage des bandes sur le spectre, prend pour acquis, malgré tous ses concepts de relativité, que la vitesse de la lumière est bien telle qu'il la mesure sur la terre, et que la nature de la lumière, de même que la nature de la matière, restent uniformes et homogènes à travers tout le monde visi-

[7] Voir l'excellente critique de la théorie einsteinienne par Maurice Ollivier in *Physique moderne et réalité*, Editions du Cèdre, Paris.

ble ; bref, il prend pour acquis que la trame de l'univers est identique, partout et pour toujours, à celle de ce minuscule fragment que l'homme peut toucher. Quel singulier mélange de confiance aveugle en l'expérience de la physique et de méfiance mathématique à l'égard des données immédiates d'espace et de temps ! Qu'adviendrait-il si le postulat de la vitesse de la lumière, identique et finie, était mis en cause — ce qui pourrait bien se produire tôt ou tard —, de sorte que le seul point d'attache fixe de la théorie einsteinienne se mettrait à vaciller ? Toute la conception moderne de l'univers — et pas seulement celle de Einstein — s'évanouirait du même coup, comme un mirage...[8]

Considérons une fois encore l'ABC de la théorie einsteinienne : l'espace et le temps, affirme-t-elle, ne se mesurent

---

[8] Ces lignes étaient déjà écrites lorsque parut un article du savant espagnol Julio Palacios (*El hundimiento de una teoria*, in *ABC*, Madrid, novembre 1962), où nous avons appris que, selon la revue de société américaine d'optique, Wallace Kantor, de la Western University of California, a prouvé d'une manière irréfutable, à la suite de plusieurs expériences, que la vitesse de la lumière n'était pas constante au sens einsteinien, mais qu'elle diminuait ou augmentait selon le mouvement de la source de lumière. La théorie d'Einstein se trouve du même coup privée de tout fondement, quand bien même il faudra encore longtemps avant de voir ses élucubrations disparaître des manuels, et plus longtemps encore avant que l'on en tire les conclusions qui s'imposent. Il faudra bien pourtant se rendre compte que la relativité de l'existence spatio-temporelle — qui relève sans aucun doute d'un point de vue plus élevé — ne peut trouver de justification dans un élément comme la vitesse de la lumière, qui appartient à l'existence elle-même. Avec le recul historique, la théorie d'Einstein apparaîtra peut-être comme le pendant de la philosophie existentialiste qui, à l'aide d'analyses hyperlogiques, entend démontrer que la logique n'est pas valable.

Autre déni de la théorie einsteinienne: les calculs du docteur Harlan Smith, de l'Université du Texas, relatifs à certains corps célestes "quasi-stellaires" qui, situés à une distance d'un billion d'années de lumière et possédant des diamètres d'au moins 1000 années de lumière, présentent une pulsation lumineuse de 13 ans environ.

pas de la même façon selon que l'observateur est immobile ou se déplace ; seule est définitive la vitesse de la lumière. Donc cette vitesse doit posséder en elle-même sa propre mesure, sinon à quoi pourrait-on la mesurer ? Son caractère identique et fini est admis parce que, ainsi, "le calcul tombe juste". Mais rien ne garantie en fait que la vitesse de la lumière n'est pas différente selon le règne cosmique dans lequel la vitesse se déplace. C'est d'ailleurs probablement ainsi que cela se passe, étant donné qu'il n'existe nulle part un événement absolument identique à lui-même. Seul est constant et invariable l'acte situé en dehors du temps, le "fiat lux" créateur. Quant au mouvement de la lumière, il manifeste le même phénomène par la "valeur limite" de sa vitesse, mais d'une manière approximative et avec toute la relativité propre au monde physique.

Il est néanmoins possible que toutes ces distances qui nous séparent des astres, mesurées en "années de lumière", possèdent une valeur tout aussi "subjective" que les calculs de n'importe quelle cosmogonie "dépassée", sans parler du fait que toute la connaissance que nous avons de la nature est conditionnée par les limites de nos facultés sensorielles.

Dans ce contexte, nous devons également mentionner ici la théorie selon laquelle l'espace où se meuvent les astres et les constellations, c'est-à-dire l'espace entier de l'univers physique, ne serait pas l'espace euclidien, mais un "espace" qui n'admettrait pas le postulat d'Euclide ("Par un point du plan, on ne peut mener qu'une seule parallèle à une droite"). Un "espace" défini de la sorte reflue en lui-même et forme une courbe indéfinie. On pourrait voir dans cette théorie une expression du caractère indéfini qui est justement le propre de l'univers, en ce sens où il ne peut ni avoir une limite spatiale extrême, ni être infini. Seul l'absolu est infini. Les

Anciens exprimaient le caractère indéfini de l'espace en le comparant à une sphère dont le rayon échappe à toute mesure, et qui se trouve elle-même contenue dans l'esprit universel. Mais ce n'est pas ainsi que l'entendent les théoriciens modernes lorsqu'ils parlent d'"“espace non euclidien”. Il s'agit pour eux d'une conception rectifiée de l'espace ; l'espace euclidien ne représenterait qu'un cas particulier de l'espace tel qu'il est réellement, celui-ci étant, certes, inhabituel à concevoir, mais néanmoins accessible à une imagination bien entraînée. Rien de moins vrai que tout cela, et l'on constate en vérité une confusion singulière, dans cette théorie, entre la spatialité réelle et une spéculation mathématique, sans doute dérivée de concepts géométriques, mais qui échappe à toute représentation spatiale. En réalité, on ne peut se figurer l'"“espace” non-euclidien que d'une manière indirecte, par rapport à l'espace euclidien, dans la mesure où les figures simples, à deux dimension, de l'"“espace” non euclidien peuvent se rapporter à un modèle euclidien à trois dimensions. Mais quand on dépasse deux dimensions, le rapport n'est plus valable, et l'on se trouve devant une structure mathématique dont les grandeurs portent les noms d'éléments spatiaux, mais qui échappent à notre pouvoir de représentation. Ici aussi, la logique inhérente à l'imagination se trouve outrepassée par des concepts purement mathématiques, dans l'intention, ensuite, de violer l'imagination rétroactivement. Tandis que la première démarche — dépasser l'imagination par la mathématique — est, dans une certaine mesure, acceptable, la seconde, qui consiste à faire violence à l'imagination par la mathématique, témoigne de cette tendance déjà évoquée auparavant à faire d'une faculté mentale — le fait de penser en termes mathématiques — une catégorie absolue.

Conformément au schématisme mathématique, la matière

elle-même est conçue comme un discontinuum, sans aucune cohésion, étant donné que les atmes et les corpuscules qui les constituent sont encore plus isolés dans l'espace que ne le sont les astres. Car quelle que soit la conception de l'atome en vigueur à un moment donné — et les théories émises à ce sujet se succèdent à une rapidité déconcertante —, il s'agit toujours de systèmes de "points" de matière ou d'énergie isolés dans l'espace. Mais comme le moyen qui permet d'observer ces infimes particules — la lumière, essentiellement — représente lui-même un continuum, d'emblée surgit une contradiction entre une représentation continue de la matière et une représentation discontinue ; et si l'on essaye de surmonter cette contradiction, on en arrive à une situation sans issue, semblable à celle où l'acte de voir voudrait se voir lui-même.

Il nous faut évoquer ici la doctrine traditionelle de la matière originelle, la *materia prima*[9]. Selon cette doctrine, la multiplicité du monde émane de la matière originelle, qui se "déploie" progressivement grâce à l'"action immobile" de l'entité génératrice ou de l'esprit créateur. Mais la matière originelle, la *materia prima* elle-même, n'est pas perceptible ; à l'état indifférencié, elle est sous-jacente à tous les états, à toutes les formes différenciables ; en outre, ce principe s'applique non seulement à la matière originelle de tout l'univers, visible ou invisible, mais aussi, dans un sens plus limité, à la matière dont est constitué le monde corporel et que les cosmologues du Moyen Age ont appelée *materia signata quantitate*, "matière marquée par la quantité". La *materia* d'un domaine phénoménal donné est toujours une chose qui ne possède pas encore de configuration et qui, pour cette raison,

[9] Voir notre ouvrage sur l'alchimie [*Alchimie*, trad. française citée].

ne peut être désignée par aucune des caractéristiques s'appliquant à ce domaine. En somme, le monde différenciable se déploie entre deux pôles qui échappent eux-mêmes à toute connaissance différenciée, le pôle de l'entité génératrice et le pôle de la matière originelle pure, de même que le spectre des couleurs, par suite de la réfraction de la lumière blanche, et donc incolore par définition, peut se manifester dans un milieu également incolore, c'est-à-dire une goutte d'eau ou un cristal.

La science moderne, qui, malgré tout, malgré le pragmatisme dont elle fait preuve, est à la recherche d'une explication valable de l'univers visible, complète et globale, qui croit trouver la raison ultime des choses dans une structure donnée de la matière physique, la science moderne, donc, doit apporter la démonstration que toute la richesse qualitative de l'univers accessible aux sens repose sur la constellation changeante des corpuscules les plus infimes, que ceux-ci soient décrits comme de véritables éléments matériels ou comme de simples points d'énergie. Cela signifie, en fait, que tous les faisceaux de propriétés sensibles dont le monde est constitué, à l'exception peut-être de l'espace et du temps, devraient se réduire, scientifiquement parlant, à un certain nombre de modèles atomiques dont les différences tiendraient uniquement aux notions de nombre, de masse et de temps de révolution des corpuscules. Il est clair que cette démarche est vouée à l'échec, car, même si les modèles atomiques comportent toujours certains éléments qualitatifs — ne serait-ce que leur structure imaginaire dans l'espace —, il s'agit toutefois d'une réduction de la qualité à la quantité, de la propriété intrinsèque au nombre ; or jamais la quantité ne pourra rendre compte du caractère propre d'une chose.

Dans son écrit *De unitate et uno*, Boèce établit un paral-

lèle très juste entre la “forme” d’une chose, à savoir son aspect qualitatif, et la lumière grâce à laquelle on connaît l’essence de la chose en question. Or, quand on élimine autant que faire se peut les aspects qualitatifs de l’existence physique, dans l’intention de mieux comprendre son fondement quantitatif, la matière pure, on agit exactement comme un homme qui éteindrait toutes les lumières pour mieux pouvoir scruter la nature de l’obscurité.

C’est pourquoi la science moderne ne saisira jamais l’essence de la matière, qui est à la base de ce monde. Elle ne peut même pas s’en approcher, car l’élimination progressive de toutes les caractéristiques qualitatives au profit des définitions purement mathématiques de la structure matérielle l’entraîne jusqu’à un point limite où toute précision se change en incertitude. C’est d’ailleurs ce qui s’est déjà produit, de sorte que la physique atomique moderne remplace de plus en plus la logique mathématique par des statistiques et des calculs de probabilité ; là où elle est parvenue maintenant, même la loi de cause à effet semble s’avouer vaincue ; la logique est mise en doute, et l’on commence déjà à se demander si la nature, en tant que phénomène essentiel, est déterminée ou indéterminée, definie ou indefinie, et si, dans l’hypothése du second cas, les lois naturelles, comme on les appelle, ne sont pas simplement des approximations statistiques. En réalité, il existe, entre le monde qualitativement différencié et la *materia* indifférenciée, comme une zone de pénombre, la zone du chaos. L’indéterminé appartient au chaos, qui caractérise aussi le déséquilibre entre ce qui apparaît comme la cause et ce qui apparaît comme l’effet. Cette zone se distingue par les terribles dangers que la fission atomique cache en elle.

*

Quand on prend les anciennes cosmogonies à la lettre, et non dans un sens symbolique, elles paraissent effectivement naïves et ingénues, mais les théories modernes sur l'origine du monde, elles, sont franchement absurdes, non pas à cause de leur représentation mathématique, mais en raison de l'inconscience avec laquelle leur auteurs se posent en témoins impartiaux et détachés du devenir cosmique, même s'ils admettent par ailleurs, expressément ou tacitement, que l'esprit humain lui-même n'est qu'un produit de ce devenir. Si cela était vrai, quel rapport existe-t-il donc entre cette nébuleuse primordiale, ce tourbillon de matière dont on veut faire dériver l'univers, la vie, les hommes, et ce petit miroir mental qui émet des hypothèses, se perd en conjectures — car l'esprit ne saurait faire plus — et prétend retrouver en lui la logique de toute chose ? Comment l'effet peut-il juger de sa propre cause ? Mais s'il existe des lois immuables de la nature — les lois de la causalité, du nombre, de l'espace et du temps — et qu'il existe aussi en nous quelque chose qui a le droit de dire "ceci est vrai, ceci est faux", où donc est le garant de la vérité ? Est-ce l'objet de la connaissance ou le sujet connaissant ? Notre esprit n'est-il donc qu'un peu d'écume sur les vagues de l'océan cosmique, ou bien existe-t-il au fond de lui un témoin intemporel de la réalité ?

Plus d'un partisan des théories modernes répondra sans doute qu'il s'occupe exclusivement de la réalité physique et objective et qu'il refuse de se prononcer sur le domaine subjectif, se déclarant ainsi partisan du cartésianisme classique, qui définit l'esprit et la matière comme deux réalités subordonnées l'une à l'autre par la Providence, mais parfaitement distinctes en fait l'une de l'autre. Cette conception comporte une parcelle de vérité, mais elle est fausse dans son unilatéralité. C'est bien le dualisme cartésien qui, en tout état de

cause, a préparé les esprits à faire abstraction de tout ce qui n'est pas de nature physique, comme si l'homme lui-même n'était pas la preuve vivante de la complexité du réel, organisé en d'innombrables strates ou modes d'existence.

*

L'homme de l'Antiquité qui se représentait la terre comme une île entourée par l'océan primordial et le ciel comme une coupole protectrice posée par-dessus, ou l'homme du Moyen Age qui se figurait les cieux comme des cercles concentriques échelonnés depuis le centre de la terre jusqu'à la sphère de l'esprit divin, englobant toute chose et ne connaissant plus de limite propre, ces hommes se trompaient certainement sur les véritables relations régnant dans l'univers physique. En revanche, ils étaient parfaitement conscients d'un fait beaucoup plus important, à savoir que le monde matériel ne représente pas toute la réalité, qu'il est entouré et pénétré par une réalité à la fois plus vaste et plus subtile, laquelle est à son tour contenue dans l'esprit ; directement ou indirectement, ils savaient également que l'immensité de l'univers n'est rien par rapport à l'Infini.

L'homme sait aujourd'hui que la terre n'est qu'une boule animée d'un mouvement multiforme et vertigineux qui court sur un abîme insondable, attirée et dominée par les forces qu'exercent sur elle d'autres corps célestes, incomparablement plus grands et situés à des distances inimaginables ; il sait que la terre où il vit n'est qu'un grain de poussière par rapport au soleil, et que le soleil lui-même n'est qu'un grain au milieu de myriades d'autres astres incandescents ; il sait aussi que tout cela bouge. Une simple irrégularité dans cet enchaînement de mouvements sidéraux, l'interférence d'un

astre étranger dans le système planétaire, une déviation de la trajectoire normale du soleil, ou tout autre incident cosmique, suffirait pour faire vaciller la terre au cours de sa révolution, pour troubler la succession des saisons, modifier l'atmosphère et détruire l'humanité. L'homme aujourd'hui sait par ailleurs que le moindre atome renferme des forces qui, si elles étaient déchaînées, pourraient provoquer sur terre une conflagration planétaire presque instantanée. Tout cela, l'"infiniment petit" et l'"infiniment grand", apparaît, du point de vue de la science moderne, comme un mécanisme d'une complexité inimaginable, dont le fonctionnement est dû à des forces aveugles.

Et pourtant, l'homme d'aujourd'hui vit et agit comme si le déroulement normal et habituel des rythmes de la nature lui était garanti. Il ne pense, en effet, ni aux abîmes du monde intersidéral, ni aux forces terribles que renferme chaque corpuscule de matière. Avec des yeux d'enfant, il regarde au-dessus de lui la voûte céleste avec le soleil et les étoiles, mais le souvenir des théories astronomiques l'empêche d'y voir des signes de Dieu. Le ciel a cessé de représenter pour lui la manifestation naturelle de l'esprit qui englobe le monde et l'éclaire. Le savoir universitaire s'est substitué en lui à cette vision "naïve" et profonde des choses. Non qu'il ait maintenant conscience d'un ordre cosmique supérieur, dont l'homme serait aussi partie intégrante. Non. Il se sent comme abandonné, privé d'appui solide face à ces abîmes qui n'ont plus aucune commune mesure avec lui-même. Car rien ne lui rappelle plus désormais que tout l'univers, en définitive, est contenu en lui-même, non pas dans son être individuel, certes, mais dans l'esprit qui est en lui et qui, en même temps, le dépasse, lui et tout l'univers visible.

Chapitre III

L'origine des espèces

Le plus modeste phénomène est partie prenante de différents ensembles de relations, ou dimensions cosmiques, qui ne sauraient se mesurer à l'aide des mêmes critères. La glace, par exemple, ne diffère pas de la vapeur d'eau du point de vue de la substance, mais par son état, elle appartient à la catégorie des corps solides. De même, lorsqu'une chose est constituée de plusieurs éléments, elle appartient à leurs diverses natures, tout en étant cependant différente d'eux. Prenons le cinabre, sulfure de mercure : bien qu'il soit composé de soufre et de mercure, il possède néanmoins des propriétés que l'on ne trouve ni dans l'une ni dans l'autre des substances de base. Les quantités ont beau s'additionner, une propriété quelle qu'elle soit n'est jamais la simple somme d'autres propriétés. Quand on mélange du jaune et du bleu, on obtient du vert, certes, mais cette troisième couleur, tout en étant la synthèse des deux autres, n'est pas constituée par la simple addition de leurs propriétés, car elle représente un même temps une qualité chromatique nouvelle et unique. Réalité qui, dans le cercle des couleurs, s'exprime par la disposition de chaque teinte, déployée dans une direction différente à partir d'un même point central.

De même, selon le point de vue adopté pour la considérer, l'évolution naturelle donne l'impression d'être continue ou discontinue, ou les deux à la fois, et les sautes brusques que l'on enregistre s'y manifestent d'ailleurs moins sur le plan de la matière purement physique que dans le domaine du vivant, où ses effets sont bien plus accusés ; l'oiseau qui naît de l'œuf est certes constitué des éléments même qui forment l'œuf, et pourtant il n'est pas un œuf ; de même, le papillon qui sort de sa chrysalide n'est ni celle-ci, ni la chenille qui a produit la chrysalide ; il existe bien entendu des affinités entre tous ces organismes, une continuité génétique, mais en même temps une différence qualitative : entre la larve et le papillon, la nature "fait un saut".

En tout point du tissu cosmique de l'univers, la trame et la chaîne s'entrecroisent, comme l'évoque le symbole traditionnel du métier à tisser : les fils de la chaîne, tendus à la verticale sur le métier originel, représentent les essences immuables des choses ou, en d'autres termes, les qualités ou les formes essentielles, tandis que la trame, qui court d'un bord à l'autre et relie les fils de la chaîne horizontalement en vagues alternées, correspond à la continuité substantielle et matérielle du monde[1].

La même loi se dégage de l'hylémorphisme grec classique, qui distingue la "forme", le sceau de l'unité essentielle d'une chose ou d'un être, et la "matière", substance plastique qui reçoit ce sceau et lui confère une existence déterminée. Aucune théorie moderne n'a pu se substituer à cette théorie antique, car la réalité, dans sa richesse multiple, ne saurait être expliquée par la réduction à l'une ou l'autre de ses "dimensions". La science moderne ignore notamment ce que les Anciens désignaient sous le nom de "forme", car il s'agit là justement d'un aspect des

[1] Voir RENÉ GUÉNON, *Le Symbolisme de la Croix*, Paris 1931.

choses que l'on ne perçoit pas quantitativement ; c'est d'ailleurs pourquoi cette même science ne s'occupe pas de savoir si un phénomène donné — un être vivant, par exemple — est beau ou laid. La beauté d'une chose ou d'un être est justement l'expression du fait que sa forme correspond à une essence invisible, ce que l'on ne peut ni compter, ni mesurer.

Il nous faut préciser ici que la notion de "forme" possède nécessairement un double sens. D'une part, elle désigne la manière dont une chose est circonscrite, c'est d'ailleurs son sens le plus courant ; dans cette perspective, la forme se trouve du côté de la matière ou, plus généralement, du côté de la substance malléable, qui circonscrit les réalités et les retient[2]. D'autre part, la "forme", au sens où l'entendaient les philosophes grecs et leurs successeurs scolastiques, est la quintessence des propriétés d'une chose ou d'un être, et, par là, l'expression ou la trace de son essence immuable.

Le monde des individus est le "monde formel", car il est constitué par les réalités qui naissent de la conjonction entre une "forme" et une "matière", psychique ou physique. Selon le point de vue que l'on adopte pour considérer les choses, ce qui caractérise un individu découle soit de la "matière", soit de la "forme" qui s'exprime en lui. A cet égard, pourtant, la "forme", dans son essence profonde, n'est pas quelque chose d'individuel, c'est un modèle immuable, un archétype. En d'autres termes, la "forme", abstraction faite de sa manifestation matérielle particulière et des caractères plus ou moins composites qu'elle peut prendre, est indivisible ; c'est une unité accessible à la connaissance et, en tant que telle, conte-

---

[2] C'est cet aspect de la forme que concerne la distinction indienne entre *nâma*, le nom, et *rupa*, la forme ; le nom correspond ici à l'essence, la forme à l'existence physico-psychique limitée.

nue originellement dans l'unité plus vaste de l'esprit. Toute différenciation suppose une unité préexistante ; sans les "formes" essentielles, ou "archétypes", le monde ne serait que du sable qui s'écoule.

La philosophie rationaliste croit pouvoir démontrer par l'absurde que la théorie des archétypes ou, ce qui revient au même, la théorie des Idées de Platon n'est pas valable en émettant ironiquement l'hypothèse que, pour tout concept, doit exister un archétype et, pour le concept du concept de concept, autant d'archétypes à l'infini. Mais ce faisant, elle manque sa cible, car la multiplicité, au sens quantitatif, ne peut en aucun cas s'appliquer aux fondements archétypiques des essences ; elle appartient au monde matériel, lequel est différencié, et non au pur Esprit, capable de différenciation en vertu des possibilités archétypiques qu'il recèle, ni à l'Être pur. Les archétypes se différencient uniquement sur le plan des principes, sans séparation, à l'intérieur de l'Être et en vertu de lui, comme si l'Être était un cristal pur et unique, contenant en puissance toutes les formes cristallines possibles dans sa forme universelle[3].

*

L'espèce (*species*), par rapport aux individus qui dépendent d'elle, est un archétype ; elle ne correspond pas seulement à la circonscription approximative d'un groupe donné, mais elle constitue une unité à la fois logique et ontologique, une forme essentielle indivisible. C'est pourquoi elle ne peut

[3] Toute image de la diversité non-séparatrice des possibilités contenues dans le pur Être reste nécessairement incomplète et paradoxale, ce qui ne veut pas dire, toutefois, que l'on ne puisse connaître totalement la réalité dont il est question.

se "développer", au sens où elle se transformerait progressivement en une autre espèce, même s'il est vrai qu'elle peut englober des sous-espèces, qui représentent autant de "reflets" différents de la même forme essentielle dont elles ne se détacheront jamais, à la manière des branches d'un arbre qui ne se séparent pas du tronc.

On a très justement fait remarquer[4] que toute la théorie de l'évolution progressive des espèces, inaugurée par Darwin, reposait sur une confusion entre l'espèce et la variante. En effet, on interprète comme l'origine d'une nouvelle espèce ce qui, en réalité, n'est qu'une variante possible à l'intérieur d'un type d'espèce donné. Mais ce n'est pas en effaçant les limites entre espèces que l'on peut, tant s'en faut, remédier aux nombreuses solutions de continuité que présente le soi-disant arbre généalogique des espèces. Non seulement celles-ci restent séparées par des différences énormes, mais en outre il n'existe même pas de formes susceptibles d'indiquer un lien quelconque entre les diverses catégories d'êtres vivants, les poissons, les reptiles, les oiseaux et les mammifères. On trouve sans doute des poissons qui se servent de leurs nageoires pour se hisser sur le rivage, mais c'est en vain qu'on chercherait chez eux le moindre rudiment d'articulation, qui seule rendrait possible la formation d'un "bras" ou d'une patte. Il existe aussi certains points communs entre les reptiles et les oiseaux, mais leurs squelettes respectifs présentent des structures totalement différentes. Ainsi, par exemple, l'articulation très complexe de la mâchoire d'un oiseau, avec l'implantationconnexe du système auditif, est conçue selon

---

[4] Voir DOUGLAS DEWAR, *The Transformist Illusion*, Murfreesboro, Tennessee, 1957, ainsi que LOUIS BOUNOURE, *Déterminisme et finalité*, coll. Philosophie, Flammarion, Paris 1957.

un plan entièrement différent de celui des organes correspondants chez un reptile. Il est impossible d'imaginer que l'un ait pu dériver de l'autre[5]. Quant au fameux oiseau fossile archéoptéryx, si souvent pris comme exemple d'étape intermédiaire entre les reptiles et les oiseaux, c'est bel et bien un oiseau, malgré certaines caractéristiques (qu'il n'est pas le seul à posséder), comme les griffes au bout des ailes, la présence de dents et une queue longue et ramifiée[6].

Pour expliquer l'absence de formes intermédiaires, les partisans de l'évolutionnisme font parfois appel à une thèse étrange selon laquelle ces formes auraient tout simplement disparu à cause de leur degré d'imperfection, et donc de leur vulnérabilité, ce qui est en contradiction flagrante avec la loi de la sélection naturelle, censée constituer le principe de base de toute la prétendue évolution des espèces. Les "ébauches" d'une nouvelle espèce devraient en effet être largement plus nombreuses que les lointains ascendants qui ont déjà atteint la forme définitive que nous leur connaissons. Du reste, si l'évolution des espèces représentait réellement, comme on le prétend, un processus graduel et progressif, tous les maillons effectifs de la chaîne, et pas seulement les derniers — ceux qui d'une certaine manière sont définitifs —, devraient être à la fois les points d'arrivée et les points de départ, de sorte que l'on ne voit pas pourquoi les uns seraient plus rares et plus précaires que les autres[7].

---

[5] Voir DOUGLAS DEWAR, *op. cit.*

[6] *Ibid.*

[7] Teilhard de Chardin écrit à ce propos : "Rien n'est délicat et fugitif, par nature, comme un commencement. Aussi longtemps qu'un groupe zoologique est jeune, ses caractères demeurent indécis. Son édifice est tendre. Ses dimensions sont faibles. Peu d'individus, relativement, le composent, et qui changent rapidement. Aussi bien dans l'espace que dans la durée, la pédoncule (ou, ce qui revient

Les plus scrupuleux parmi les biologistes modernes soit rejettent l'évolutionnisme en bloc, soit le considèrent comme une simple "hypothèse de travail", dans l'impossibilité où ils sont d'imaginer une origine des espèces qui ne se situerait pas sur l'"horizontale" du devenir purement physique, se déroulant dans le temps. Pour Jean Rostand, par exemple, "le monde postulé par le transformisme est un monde féérique, fantasmagorique, surréaliste. Le point capital, on y revient toujours, est que nous n'avons jamais assisté même en petit à un phénomène authentique d'évolution... Nous gardons l'impression que la nature d'aujourd'hui n'a rien à offrir qui soit propre à réduire notre embarras devant les véritables métamorphoses organiques qu'implique la thèse transformiste. Nous gardons l'impression que, s'agissant de la genèse des espèces comme de la genèse de la vie, les forces qui ont construit la nature sont maintenant absentes de la nature..."[8]. Et pourtant, ce même biologiste reste fidèle au transformisme: "Je crois fermement — parce que je ne vois pas le moyen de faire autrement — que les mammifères sont venus des lézards et les lézards des poissons, mais quand j'affirme, quand je pense pareille chose, j'essaie de ne point méconnaître quelle en est l'indigeste énormité, et je préfère laisser dans le vague l'origine de ces scandaleuses métamorphoses que d'ajouter à leur invraisemblance celle d'un interprétation dérisoire"[9].

---

au même, le bourgeon) d'un rameau vivant correspond à un minimum de différenciation, d'expansion et de résistance. Comment va donc agir le temps sur cette zone faible ? Inévitablement en l'effaçant dans ses vestiges "(*Le Phénomène humain*, p. 129). — Cette démonstration, qui exploite de manière incongrue la ressemblance tout à fait extérieure et figurée entre un arbre généalogique et une vraie plante est exemplaire du type de raisonnement de cet auteur, qui se plaît à mélanger les abstractions et les choses concrètes.

[8] *Le Figaro littéraire*, 20 avril 1957.

[9] *Ibid.*

Tout ce que la paléontologie nous prouve, c'est que les différentes formes animales, du moins celles que les strates géologiques ont conservées à l'état fossile, sont apparues selon un ordre de progression *grosso modo* "ascendant", depuis des formes relativement indifférenciées — mais nullement simples[10] — à des formes de plus en plus complexes, mais sans que cette ascension corresponde à une ligne uniforme et ininterrompue ; elle semble procéder par bonds, car des catégories entières d'animaux apparaissent d'un seul coup, sans prémisses visibles ; des sociétés animales entières naissent même directement, avec tout l'ensemble de leurs symbioses. Par exemple, l'araignée apparaît en même temps que sa proie, déjà dotée de sa faculté de tisser. Que signifie donc cet ordre qualifié d'"ascendant" dans l'apparition des espèces ? Tout simplement que, sur le plan de la matière, ce qui est relativement informe et indifferencié précède toujours ce qui est complexe et différencié, car la "matière" est comme un miroir qui reflète les archétypes en les inversant. Alors que l'essence des archétypes recèle, justement parce qu'elle est indifférenciée, des possibilités extrêmement riches, sur le plan matériel, les formes simples que l'on rencontre au début sont pauvres et les formes riches sont subdivisées ; c'est pourquoi la graine existe avant l'arbre et le bourgeon avant la fleur. Ce qui est vrai pour un être physique individuel l'est également en gros pour le monde animal ou végétal. C'est à dessein que nous disons "en gros", car il ne saurait s'agir ici d'une correspondance exacte. L'évolution de tout un règne vivant ne peut se comparer à la croissance d'un seul être animé ; en effet, l'apparition progressive des différentes

---

[10] La microscopie électronique a montré que les processus qui se déroulent à l'intérieur d'une être vivant unicellulaire sont d'une multiplicité inimaginable.

espèces n'a rien d'un développement continu. De toute façon, la hiérarchie des espèces et leur succession approximativement chronologique ne justifient en aucun cas l'hypothèse selon laquelle elles auraient progressivement découlé les unes des autres[11].

En revanche, il existe quelque chose comme un schéma de base commun à tous les êtres vivants terrestres, qui s'exprime plus ou moins dans les formes qu'ils prennent et qui transparaît plus distinctement chez les êtres vivants d'un niveau de conscience supérieur, comme les oiseaux et le mammifères, que chez les autres. Ce schéma, ou plan, se révèle notamment dans la symétrie des deux moitiés du corps, la disposition des organes internes les plus importants, ainsi que dans le nombre des membres et des organes sensoriel. On pourrait objecter que la disposition et le nombre de certains organes, surtout des organes sensoriels, dépendent simplement de l'environnement. Mais l'environnement est justement divisé par le "champ" d'application des sens, de sorte que cet argument pourrait être inversé. On en revient donc à la conception cosmologique traditionnelle, qui voit dans le schéma de base des êtres vivants terrestres l'expression de la correspondance entre le macrocosme et le microcosme, le monde dans sa globalité et l'être individuel. Quand on perçoit ce schéma de

---

[11] L'exemple le plus souvent cité à l'appui de la thèse transformiste est la généalogie hypothétique des équidés. Charles Depéret la critique en ces termes : "L'observation géologique établit d'une manière formelle qu'aucun passage graduel n'a existé entre ces genres ; le dernier *Paleontherium* était éteint depuis longtemps sans s'être transformé, lorsqu'est apparu le premier *Anchitherium*, et ce dernier a disparu à son tour sans modification avant d'être brusquement remplacé par l'invasion de l'*Hipparion*" (*Les Transformations du monde animal*, p. 107). Ajoutons en outre que les prétendues formes primitives du cheval ne se retrouvent pas dans l'embryogénie chevaline, bien que l'on considère généralement le développement de l'embryon comme une récapitulation de l'évolution d'une espèce.

base, d'une part on découvre qu'il existe des analogies même entre un moustique et un être humain, d'autre part on prend conscience encore plus distinctement des différences qui existent entre les espèces.

A la place des "chaînons manquants" que cherchent en vain les partisans du transformisme, la nature nous offre à profusion toutes sortes de formes animales qui imitent d'autre espèces ou même d'autres classes, sans toutefois sortir du cadre de leur propre espèce : ainsi les baleines, qui sont des mammifères, ressemblent à des poissons et en adoptent le comportement ; les colibris possèdent l'apparence, le vol, la façon de se nourrir et jusqu'aux couleurs chatoyantes des papillons ; le tatou est couvert d'écailles comme un reptile, bien qu'il soit un mammifère ; certains poissons construisent des nids comme des oiseaux, et certains oiseaux se servent de leurs ailes seulement comme de nageoires. La plupart des formes animales "imitatives" appartiennent à des genres supérieurs par rapport aux espèces et aux classes qu'ils imitent, ce qui exclut *a priori* de pouvoir les concevoir comme des maillons intermédiaires à l'intérieur d'une soi-disant évolution. On pourrait tout au plus les prendre pour preuves de l'adaptation d'un genre animal à son environnement, mais cette hypothèse, elle aussi, est fortement sujette à caution, car à quoi auraient pu ressembler, par exemple, les formes intermédiaires entre un mammifère vivant sur la terre ferme et la dauphin[12] ? Il est vraisemblable, en outre, que l'oiseau préhistorique archéoptéryx, que nous évoquions plus haut, a

---

[12] Sur la soi-disant évolution de l'espèce des baleines, Douglas Dewar écrit : "J'ai souvent mis au défi les transformistes de me décrire les ancêtres susceptibles de représenter les phases intermédiaires de cette évolution hypothétique" (*What the Animal Fossile tell us*, Trans. Vict. Inst., vol. LXXIV).

lui aussi appartenu à ces formes “imitatives”, qui représentent, en fait, autant de cas limites.

Comme non seulement chaque espèce animale, mais aussi les genres et les ordres supérieurs représentent des “formes” essentielles, ou des archétypes, on pourrait peut-être objecter que la présence d’une forme “imitative” remet en question l’unité des formes essentielles, et par conséquent leur caractère archétypique. Il n’en est rien, au contraire, car la forme d’une espèce ou d’un genre n’est jamais effacée par des traits imitatifs. Un dauphin, par exemple, est sans nul doute possible un mammifère, avec tous les caractères de cette classe, y compris le regard et le comportement psychique, malgré son apparence de poisson. C’est comme si la nature voulait prouver le caractère immuable des formes essentielles en épuisant toutes les possibilités contenues dans une forme donnée, jusqu’à ses ultimes cas limites, jusqu’à l’extrême encore possible. Après avoir produit des crustacés et des vertébrés, avec leurs caractères respectifs clairement différenciés, elle génère un animal tel que la tortue, qui, tout en possédant un squelette recouvert de chair, porte une carapace extérieure, à l’instar de nombreux mollusques invertébrés[13]... La nature manifeste ainsi sa propre capacité à créer des formes avec une immagination débordante, mais en restant toujours fidèle aux formes essentielles, aux archétypes.

Au niveau des archétypes eux-mêmes, cette interpénétration des formes, qui ne conduit jamais à une confusion des types proprement dits, s’explique par le fait que les archétypes se différencient quant à l’essence, mais ne s’excluent pas

[13] Il est révélateur que la tortue, dont le squelette semble représenter une adaptation particulièrement déroutante à l’existence cuirassée de cet animal, apparaisse d’emblée parmi les fossiles, sans évolution progressive.

mutuellement, à la différence des formes circonscrites, imprimées dans la matière. Tout archétype, ou toute "forme" essentielle, est ainsi comparable à un miroir qui, sans se modifier lui-même, reflète tous les autres archétypes qui à leur tour le reflètent[14]. Cette intégration réciproque des types cosmiques renvoie en dernière analyse à l'essence unique de l'existence ou, en d'autres termes, à l'unité de l'Être.

*

Compte tenu des hiatus et des césures que l'on rencontre dans la succession paléontologique des espèces, certains biologistes ont émis l'hypothèse d'une évolution s'effectuant par sauts, en s'appuyant sur l'exemple des mutations imprévues que connaissent aujourd'hui certaines espèces vivantes. Mais ces mutations restent toujours le fait de malformations congénitales ou de dégénérescences, comme la naissance soudaine d'un albinos, de nains ou de géants; même si les nouveaux caractères se transmettent aux générations ultérieures, ils ne sont toujours que des anomalies et n'aboutissent jamais à l'émergence de nouvelles espèces[15]. Pour que cela se produise, il faudrait qu'il existe, dans la substance vivante d'une espèce déjà existante, une malléabilité encore inexploitée qui pourrait servir de *materia prima* à une forme entièrement nouvelle ; cela voudrait dire, en pratique, qu'une ou plusieurs femelles de l'espèce déjà existante se mettraient soudain à porter des petits d'une nouvelle espèce. Mais cette hypothèse

[14] Nous empruntons cette métaphore à l'écrit du soufi 'Abd al-Karîm al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil*. Voir notre traduction, *De l'homme universel*, Derain, Lyon 1953 [Rééd. Dervy, Paris 1975].

[15] Voir LOUIS BOUNOURE, *op. cit.*.

contredit la loi de la séparation des sexes qui exige que, à l'intérieur d'une seule et même espèce, la réceptivité d'un sexe et la procréativité de l'autre se correspondent parfaitement. L'hérédité elle-même suppose que dans le féminin d'une espèce soit toujours latent le masculin de la même espèce, et inversement. Comme l'a écrit l'hermétiste Richard l'Anglais : "Rien ne peut être produit d'une chose qui ne soit pas contenu en elle ; de ce fait, chaque espèce, chaque genre et chaque ordre naturel se développe dans ses propres limites et porte des fruits selon son propre genre et non selon un ordre essentiellement différent ; tout ce qui reçoit une semence doit être de cette même semence"[16].

En fin de compte, la thèse évolutionniste est une tentative non pas tant pour nier purement et simplement le "miracle de la création" — ce qui est pour ainsi dire impossible —, mais pour le rejeter le plus possible à l'arrière-plan en substituant aux degrés suprasensoriels de la cosmogonie, que représente symboliquement le récit biblique de la création, un processus se déroulant sur le tracé horizontal du monde physique. Ce qui est impossible, à moins de faire dériver le Plus du Moins, le Supérieur de l'Inférieur, et ce qui est plus riche de propriétés de ce qui en est plus pauvre. Pourtant, on s'accommode de cette contradiction parce que l'on refuse (ou que l'on est incapable) de voir que l'apparition spontanée des espèces présuppose un processus se déroulant verticalement par rapport au plan physique, à savoir la "descente" d'images ou de prototypes non-physiques. C'est de l'impuissance à concevoir d'autres "dimensions" de la réalité que celles des contextes purement physiques — une impuissance propre à la science moderne dans son ensemble — qu'est née, presque

---

[16] *Musaeum Hermeticum*, Francfort 1678.

inévitablement, la théorie évolutionniste avec toutes ses contradictions internes. La genèse des espèces ne s'explique logiquement que par la théorie de l'"émanation" graduelle des réalités, dans le sens justement que nous avons exposé précédemment, et qui n'a rien de commun avec une prétendue "émission" de substances, en contradiction avec la transcendance divine.

Pour mieux comprendre la descente "verticale" des espèces, il faut savoir que la matière dont est constitué ce monde physique n'a pas toujours possédé le degré de solidification cosmique qui est le sien aujourd'hui[17]. Nous ne voulons pas dire par là que, dans les premiers temps, où l'on assistait encore à l'apparition de nouvelles espèces, les pierres étaient nécessairement molles ; les propriétés physiques comme la dureté et la densité ont toujours été effectives ; mais ce qui, d'une certaine manière, est devenu peu à peu dur et cassant, c'est l'état corporel dans son ensemble, de sorte qu'il reçoit moins facilement l'empreinte des réalités supra-sensorielles, préparées selon un état subtil ou psychique. Non pas que l'état physique puisse jamais se dissocier de l'état psychique, qui représente sa racine ontologique et le domine entièrement ; mais le rapport entre les deux états ne possède plus le caractère créateur qu'il avait au début. C'est comme lorsqu'un fruit parvenu à maturité s'entoure d'une écorce plus dure et cesse peu à peu d'absorber la sève de l'arbre. La solidification progressive de l'état physique est par ailleurs due au fait que sa matière elle-même possède une origine supra-corporelle et qu'elle subit par conséquent une transformation destinée à se conclure — cette fois d'une manière brutale et apocalyptique — par son retour à l'état subtil. Que les réali-

[17] Voir RENÉ GUÉNON, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps.*

tés subtiles peuvent s'exprimer encore aujourd'hui directement dans la matière physique, c'est là une chose que savent par expérience les guérisseurs et les sorciers des peuples dits primitifs[18], sans parler des saints, qui ne recherchent pas ces pratiques, mais les exercent occasionnellement ; le monde moderne méconnaît et nie délibérément ces phénomènes et prend ainsi parti, sans le savoir, pour cette solidification de l'état corporel dont il est question.

Ce processus n'est pas sans rapport avec le fait que, comme le dit Jean Rostand, "les forces qui ont construit la nature semblent aujourd'hui avoir disparu d'elle". Dans les temps primordiaux, lorsque la matière physique était encore malléable, une nouvelle forme d'espèce pouvait se manifester physiquement à partir de sa première "condensation" à l'état subtil[19]. Cela veut dire que, au niveau d'existence immédiatement supérieur à l'état physique, les différents types d'animaux étaient déjà présents à l'état de formes non corporelles, mais néanmoins revêtues d'une certains matière "subtile". A partir de là, elles sont descendues au niveau corporel, dès que celui-ci fut prêt à les accueillir. On pourrait imaginer cette "descente" comme une soudaine coagulation de pouvoir subtil, au cours de laquelle la forme originelle non corporelle subit une certaine limitation et une fragmentation.

---

[18] Même dans les séances de spirites, il se produit des "matérialisations" et des "dématérialisations" d'objets sans que les participants, toutefois, comprennent ce qui se passe.

[19] Sur la création des espèces dans la "protomatière" et leur "cristallisation" dans la matière physique, voir : FRITHJOF SCHUON, "Chute et déchéance", *Etudes Traditionnelles*, Paris, juillet-août et sept.-oct. 1961, p. 178 et suiv., ainsi que "Les Cinq Présences divines", *ibid.*, nov.-déc. 1962, p. 274 et suiv. ; voir également, du même auteur, *Images de l'esprit*, coll. "Symboles", Flammarion, Paris 1961, p. 142 et suiv.

La cosmologie indo-tibétaine décrit cette descente — ou cette chute —, dans le cas de l'être humain, par l'image du combat légendaire entre les *devas* et les *asuras*, les anges et les démons. Lorsque les *devas* ont créé l'homme avec un corps fluide, multiforme et diaphane, c'est-à-dire un corps subtil, les *asuras* s'efforcèrent de le détruire en le faisant progressivement se solidifier ; c'est alors qu'il devint opaque et que son squelette, ayant atteint l'état pétrifié, devint rigide et fixe. Mais les *devas* savaient faire de la nécessité vertu ; ils créèrent les articulations après avoir brisé les os en plusieurs endroits; en perforant la boîte crânienne, qui menaçait d'emprisonner le siège de l'intelligence, ils ouvrirent la voie aux sens. Le processus de solidification progressive était désormais stoppé avant qu'il ait atteint ses limites extrêmes, mais certains organes de l'homme, comme les yeux, conservent encore quelque chose de la nature originelle de l'état non corporel[20].

La description métaphorique du monde subtil telle qu'elle ressort de ce récit ne doit pas nous faire illusion. Il est sûr, toutefois, que le processus d'incarnation allant du supra-sensoriel au sensoriel a dû se refléter d'une manière ou d'une autre aussi à l'intérieur de l'état corporel lui-même, et c'est pourquoi on est en droit de supposer que les premières générations d'une nouvelle espèce n'ont laissé aucune trace dans le grand livre des strates géologiques. Il est donc vain de vouloir trouver dans la matière physique les vestiges des ancêtres d'une espèce, et en particulier de l'espèce humaine.

*

Comme la théorie de l'évolution des espèces ne repose sur

[20] Voir C. Korvin Krasinsky, *Tibetische Medizin-Philosophie.*

aucunes preuves sûres, son corollaire et son couronnement, à savoir la thèse d'une origine sub-humaine de l'homme, sont eux aussi sans fondement. Les faits allégués en faveur de cette thèse se réduisent d'ailleurs à quelques groupes de squelettes dont la chronologie ne suit nullement une ligne droite. Des types isolés de squelettes que l'on considère comme "évolués", comme par exemple "l'homme de Steinheim", sont manifestement plus vieux que d'autres, apparemment plus primitifs, tel "l'homme de Néandertal", encore que ce dernier n'était certainement pas aussi simiesque que des reconstitutions tendancieuses ont voulu nous le faire croire[21].

Si, au lieu de toujours se demander où a commencé l'espèce humaine et à quel niveau d'évolution appartient tel ou tel type rangé parmi les préhominiens, on cherchait à savoir jusqu'où vont les singes, un certain nombre de choses apparaîtraient sous un jour nouveau, car un simple fragment d'os, même apparenté à celui d'un squelette humain, ne suffit pas pour prouver la présence de ce qui caractérise l'homme, à savoir l'intelligence[22], alors qu'il est possible de concevoir d'innombrables sous-espèces de singes anthropoïdes présentant des anatomies plus ou moins semblables à celle de l'homme.

---

[21] D'une manière générale, ce domaine de la science a été submergé de théories tendancieuses, de mystifications et de découvertes publiées prématurément. Voir DOUGLAS DEWAR, *op. cit.*.

[22] Un cas manifeste d'interprétation abusive est celle qui concerne le fossile appelé *Homo pekinensis*. Parce que l'on a retrouvé des ossements de ce singe, jusqu'alors inconnu, mélangés avec des vestiges d'outils et des traces de foyers préhistoriques, on a supposé tout simplement qu'il s'agissait du responsable, donc d'un homme préhistorique, bien que le squelette en question voisine avec les ossements d'autres bêtes de chasse et présente les mêmes perforations crâniennes, qui avaient de toute évidence permis le prélèvement de la cervelle. Pour ne pas devoir conclure que l'*Homo pekinensis* n'était qu'une proie capturée par les hommes préhistoriques, on annonça que les *Homines pekinenses* se dévoraient entre eux !

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la ressemblance anatomique entre l'homme et le singe s'explique justement par le fait que l'homme et l'animal se distinguent par deux niveaux de conscience essentiellement différents. En effet, étant donné que, sur le plan purement animal, on doit trouver toutes les formes qu'autorise la loi inhérente à ce niveau, il est inévitable que s'y présente une forme animale qui, du point de vue strictement anatomique, est apparentée à l'homme, mis à part certaines différences qualitatives. En d'autres termes : le singe est bien une préfiguration physique de l'homme, non pas au sens d'un premier degré dans le cours d'une évolution, mais seulement en vertu du fait que l'on retrouve, à chaque niveau d'existence, des possibilités correspondantes.

Devant les vestiges fossiles attribués à des hommes primitifs, une autre question se pose. Certains de ces squelettes sont-ils réellement des squelettes d'hommes que l'on peut considérer comme les ancêtres des hommes d'aujourd'hui, ou bien témoignent-ils de l'existence de quelques groupes qui auraient survécu à la disparition d'une ère géologique, pour cesser d'exister à leur tour avant le début de l'humanité actuelle ? Au lieu d'hommes primitifs, il pourrait également s'agir d'hommes dégénérés, qu'ils aient vécu avant nos vrais ancêtres ou en même temps qu'eux. On sait par exemple que les légendes et les récits mythologiques de la plupart des peuples parlent de nains et de géants qui auraient jadis vécu dans des contrées reculées, et l'on est frappé de constater que, parmi les squelettes fossiles, il y a plusieurs cas de gigantisme[23].

---

[23] Comme le méganthrope de Java et le gigantopithèque de Chine.

Enfin, n'oublions pas que les corps des hommes les plus anciens n'ont pas nécessairement laissé des traces solides, soit qu'ils n'étaient pas encore suffisamment "solidifiés", soit que la spiritualité de ces êtres, se combinant avec les conditions cosmiques de l'ère où ils vivaient, ait permis la résorption du corps physique dans le "corps" subtil au moment de la mort[24].

*

Il nous faut maintenant encore évoquer ici une thèse particulièrement en vogue aujourd'hui, sans doute parce qu'elle se présente comme une synthèse entre la biologie et la foi chrétienne, alors que, en réalité, elle n'est rien d'autre que la sublimation purement mentale du matérialisme le plus fruste, avec les opinions préconçues qui sont les siennes, depuis la croyance en un progrès indéfini de l'humanité jusqu'au collectivisme totalitaire et niveleur, sans oublier le culte de la machine qui est à la base de toute cette pensée : il s'agit de la théorie de l'évolution selon Teilhard de Chardin[25]. Selon ce

---

[24] Dans certains cas tout à fait exceptionnels, comme ceux d'Hénoch, d'Elie et de la Vierge Marie, cette résorption a même eu lieu au cours de notre âge terrestre.

[25] Le matérialisme de Teilhard de Chardin se révèle dans toute sa brutalité, voire sa perversion, lorsque ce philosophe préconise l'intervention chirurgicale pour accélérer la "cérébralisation collective" de l'humanité (*La Place de l'Homme dans la Nature*, Paris 1956, p. 155). Les citations suivantes, du même auteur, sont très instructives : "... C'est finalement sur l'éblouissante notion du Progrès et sur la foi au Progrès que l'Humanité aujourd'hui divisée peut se réformer..." — "L'Acte I est joué ! Nous avons accès au cœur de l'atome ! Viennent maintenant les suivants, tels que la vitalisation de la matière par édification de super-molécules, le modelage de l'organisme humain par les hormones, les contrôle de l'hérédité et des sexes par le jeu des gènes et des chromosomes, le réajustement et la libération par action directe des ressorts mis à nu par la psychanalyse, l'éveil et la capture de puissances intellectuelles

paléontologiste, qui passe avec une élégante désinvolture sur les lacunes indéniables du système transformiste, en exploitant largement le climat favorable créé par la publication prématurée de “preuves” contestables, l’homme lui-même ne représente qu’un stade intermédiaire à l’intérieur d’une évolution qui commence avec les êtres vivants unicellulaires et aboutit à une sorte d’entité cosmique unie à Dieu. La manie intellectuelle de tout vouloir ramener à une seule ligne d’évolution ininterrompue abandonne ici tout contact avec la réalité, pour se lancer aveuglément, à corps perdu, dans une fantasmagorie abstraite où la froide passion du chiffre et du schéma, avec son cliquetis de machine, voudrait passer pour de l’objectivité. Un procédé caractéristique de ce théoricien consiste à exprimer des données scientifiques, quelles qu’elles soient, sous une forme simplifiée à l’aide de schémas graphiques, puis à s’en servir ensuite dans ses démonstrations comme s’il s’agissait de réalités concrètes, et non d’outils conceptuels. C’est ainsi, par exemple, qu’il complète le soi-disant arbre généalogique des espèces sans se soucier du fait que l’unité organique de celui-ci est une sorte d’illusion d’optique puisqu’il se compose en réalité de simples éléments qui ne tiennent pas ensemble ; lui, en revanche, il en indique toutes les branches, ou “écailles” (selon sa terminologie), comme s’il s’agissait d’une véritable plante, et il précise la “pointe” dans la direction de laquelle l’espèce humaine est censée se mouvoir. Selon le même dérapage de la pensée, qui mélange le concret et l’abstrait, et confond impatiemment la

---

et affectives encore dormantes dans la masse humaine !” (*Planète* III, 1944, p. 30). Dans le même passage, Teilhard suggère qu’une restructuration génétique de l’humanité soit effectuée par un gouvernement scientifique mondial : exactement ce dont l’Antéchrist a besoin comme instrument !

chose réelle et la chose supposée, il fait un amalgame entre les catégories de la réalité les plus différentes, telles que les lois mécaniques, les forces biologiques, les pulsions psychiques et les valeurs spirituelles, pour en faire un seul flot de pensée pseudoscientifique.

Voici un exemple typique de sa manière de procéder: "Ce qui explique la révolution biologique causée par l'apparition de l'homme, c'est une explosion de conscience; et ce qui, à son tour, explique cette explosion de conscience, c'est tout simplement le passage d'un rayon privilégié de corpusculisation, c'est-à-dire d'un phylum zoologique à travers la surface restée jusqu'alors imperméable, séparant la zone du psychisme direct de celle du psychisme réfléchi. Parvenue, suivant ce rayon particulier, à un point critique d'arrangement (ou, comme nous disons ici, d'enroulement), la vie s'est hypercentrée sur soi, au point de devenir capable de prévision et d'invention..."[26]. Ainsi donc, la "corpusculisation", qui au mieux représente un processus corporel, aurait pour singulier effet de faire passer un "phylum zoologique", c'est-à-dire la représentation schématique d'un processus génétique, à travers la surface (purement théorique) censée séparer deux zones psychiques différentes, pour permettre à la vie (qui, comme on le sait, n'est pas une chose matérielle) de s'enrouler sur elle-même et finir ainsi, en vertu d'une étrange convulsion mi-abstraite, mi-mécanique, par produire les facultés psychiques de la prévision et de l'invention... Mais il ne faut pas s'étonner de trouver chez Teilhard cette incapacité à distinguer les catégories, puisque, d'après sa propre théorie, l'esprit n'est qu'un stade avancé de la transformation de la matière.

---

[26] *La Place de l'Homme dans la Nature*, p. 84.

Teilhard fait toujours dériver la qualité d'une augmentation de quantité. C'est parce que la végétation est devenue de plus en plus dense et a gagné tout le globe terrestre que la vie animale aurait pour ainsi dire été générée par la pression de cette masse ; de même, dans les siècles à venir, lorsque l'humanité entièrement gagnée par la technique aura occupé l'ultime morceau de terre encore libre, l'évolution cérébrale générale, entraînée par la pression de la masse, appellée "noosphère", débouchera, selon lui, dans une sorte de gigantesque mollusque collectif doué de facultés spirituelles supérieures...

Sans nous arrêter sur la théologie singulière de cet auteur pour lequel Dieu se développe en même temps que la matière, et sans poser l'embarrassante question de savoir ce qu'il faut penser des prophètes, des sages de l'Antiquité et autres êtres aussi "sous-développés", contentons-nous simplement de constater ceci : si l'homme, comme le prétend Teilhard, n'est tant sur le plan physique que psychique qu'un stade donné à l'intérieur d'une évolution qui va de l'amibe au surhomme, comment peut-il donc objectivement savoir où il se situe lui-même ? Supposons que cette prétendue évolution forme une courbe, une spirale, par exemple. L'homme — qui n'est qu'un fragment de celle-ci (et n'oublions pas que le "fragment" d'un mouvement ne représente lui-même qu'une phase de ce mouvement) — peut-il sortir de ce processus et se dire : "Je ne suis que le fragment d'une spirale qui s'enroule de telle et telle façon" ? En d'autres termes, si tout, en l'homme et autour de lui, son esprit, l'essence de celui-ci et Dieu lui-même, est constamment "fluctuant", comment l'homme peut-il reconnaître et énoncer quelque chose de vrai, de valable et de général sur lui-même et sur le monde ? Or Teilhard de Chardin, ce représentant du niveau présent d'évo-

lution de l'humanité, croit pouvoir le faire : et sur la base de quoi ? Il est certain que l'homme peut connaître sa propre place, l'état qui est le sien parmi les êtres vivants ; mais s'il en est capable, c'est bien parce qu'il n'est pas, justement, une simple phase dans une évolution infinie et qu'il représente au contraire essentiellement une possibilité centrale, et par conséquent unique et définitive, à l'intérieur de ce monde terrestre. Si l'espèce humaine était destinée à évoluer vers une autre forme plus parfaite et plus "spirituelle", l'homme ne serait pas déjà maintenant le "point" cosmique où l'esprit divin entre en contact avec le niveau terrestre ; l'homme ne pourrait pas être sauvé, et il serait incapable de dominer le flot du devenir. Constater que la nature humaine est imparfaite n'autorise pas à supposer que celle-ci poursuivra son évolution biologique, car l'imperfection dont il s'agit ici est celle que connaît le monde terrestre dans son ensemble. En revanche, la dimension absolue et universelle qui est inhérente à l'esprit humain, qui lui donne le pouvoir de reconnaître son imperfection en tant que telle, indique justement que la voie qui mène de l'humain au divin ne progresse pas sur le même plan matériel et temporel, mais suit un sens perpendiculaire à celui-ci. Pour prendre la terminologie des Évangiles : Dieu aurait-il pris une forme humaine si elle n'était pas déjà symboliquement "Dieu sur terre", c'est-à-dire unique sur le plan qualitatif et définitive par rapport à son niveau d'existence ?

En tant que symptôme de notre époque, la théorie soutenue par Teilhard de Chardin correspond à l'une de ces fêlures qui se produisent spontanément dans la croûte de la pensée matérialiste, de par sa solidification progressive[27], et

---

[27] René Guénon, *op. cit.*.

qui ne s'ouvrent pas vers le haut, sur le ciel de la véritable unité transcendante, mais vers le bas, dans le domaine des courants psychiques inférieurs. Fatiguée d'elle-même et de son univers gris et quantitatif, la pensée matérialiste se laisse bien volontiers enivrer par la première doctrine unitaire pseudo-spirituelle venue, munie de tous les accessoires scientifiques voulus : l'hérésie matérialisée et matériellement solidifiée d'un Teilhard de Chardin — ou son matérialisme sublimé — répond parfaitement à ce désir.

Par sa duperie marxiste, antitraditionnelle et pseudo-mystique, la théorie moderne de l'évolution des espèces se révèle comme la Grande Tromperie. Jamais auparavant une doctrine aussi incertaine sur le plan scientifique n'avait été prise aussi inconditionnellement comme fondement de décisions spirituelles graves, et c'est à se demander si le singe n'a pas été promu d'emblée comme ancêtre de l'homme pour que l'homme puisse être substitué à Dieu.

Chapitre IV

Psychologie moderne et sagesse traditionnelle

"L'objet de la psychologie, c'est la psyché. Malheureusement, elle en est aussi le sujet. De cette réalité, nul ne prend son parti"[1], écrit C.G. Jung. Cela ne peut signifier qu'une seule chose : tout jugement psychologique participe nécessairement de la nature subjective, et donc partiale et plus ou moins passionnelle, de son objet ; car personne ne connaît ce qu'est l'âme, si ce n'est à travers sa propre âme, et pour le psychologue, l'âme est justement constituée tout entière par la psyché subjective : c'est là, semble-t-il, son dilemme. Plus grande est sa prétention à formuler des énoncés de portée générale, plus il se rallie sans hésiter à telle ou telle thèse, et donc plus ses affirmations doivent être sujettes à caution. Tel est du moins le jugement que la psychologie moderne porte sur elle-même — quand elle est honnête. Qu'elle le soit ou non, le soupçon que tout ce que l'on peut dire sur l'âme humaine ne sera jamais, en fin de compte, qu'un reflet fallacieux qu'elle donne d'elle, ce soupçon continue de ronger la

[1] *Psychologie und Religion*, Zürich 1962, p. 61.

psychologie moderne au cœur, en gagnant peu à peu, comme un relativisme destructeur, tout ce qu'elle aborde. Histoire, philosophie, art, religion, tout, à son contact, devient psychologique, et donc subjectif, dénué de toute certitude objective et immuable[2].

Mais tout relativisme de principe se contredit lui-même. Malgré l'incertitude déclarée de son propre point de vue, la psychologie moderne se comporte comme n'importe quelle autre science ; elle émet des jugements et croit à leur validité ; ce faisant, elle se réclame inconsciemment de quelque chose qu'elle nie, à savoir une certitude innée en l'homme. Que la psyché est "subjective", c'est-à-dire conditionnée et pour ainsi dire "colorée" par sa subjectivité, nous pouvons justement en faire l'expérience, pour la bonne raison qu'il existe en nous quelque chose qui échappe à cette limitation subjective et parvient à la percevoir "par en haut", en quelque sorte : c'est l'esprit au sens du mot latin *intellectus* ; c'est lui qui, normalement, nous procure les clartés qui seules peuvent éclairer le monde incertain de la psyché, perpétuellement

---

[2] "Je ne trouve pas qu'il y a lieu d'être surpris de voir la psychologie voisiner avec la philosophie, car l'acte de penser, assise de toute philosophie, n'est-il pas une activité psychique qui, comme telle, relève directement de la psychologie ? La psychologie ne doit-elle pas embrasser l'âme dans son extension totale, ce qui inclut la philosophie, la théologie et maintes autres choses ? En face de toutes les religions richement diversifiées, se dressent, suprême instance peut-être de la vérité ou de l'erreur, les données immuables de l'âme humaine" (C.G. JUNG, *L'Homme à la découverte de son âme*, Paris 1962, p. 238 ; passage cité d'après la seule édition disponible en français de *Die Energetik der Seele*). La vérité est ainsi remplacée par la psychologie, en oubliant totalement qu'il n'existe aucunes "données immuables" de l'âme si ce n'est l'esprit, lequel est immuable par nature. Par ailleurs, si l'"acte de penser" n'est qu'un "processus psychologique", de quel droit la psychologie prétend-elle être l'instance suprême du vrai et du faux, elle qui pourtant ne peut être qu'un "processus psychologique parmi d'autres" ?

fluctuant. Tout cela est évident, et pourtant la pensée scientifique et philosophique de notre temps n'en tient pas compte. Car l'esprit (*intellectus*) est quelque chose d'autre que le simple entendement (*ratio*); il ne faut pas confondre le premier avec le second. Certes, l'entendement est bien le reflet mental de l'esprit, supra-formel en lui-même, mais pratiquement il est conditionné par le domaine auquel il s'applique et par le cadre qu'on lui attribue. Nous voulons dire par là que la portée de l'entendement, dans le cas des sciences modernes, est limitée par leur méthode empirique elle-même. Quand on reste dans leur domaine, la *ratio* est moins l'expression de la vérité que la garantie d'une certaine cohérence; elle est un simple critère d'ordre. Pour la psychologie moderne, elle est encore moins que cela, car, tandis que le rationalisme scientifique offre à l'investigation du monde physique un cadre relativement solide, il se révèle comme tout à fait insuffisant dès qu'on tente de l'appliquer aux phénomènes du monde psychique. Même les mouvements psychiques superficiels qui partent de l'expérience sensorielle et la concernent directement ont du mal à être décrits rationnellement. Tout le chaos des possibilités inférieures de la psyché, généralement inconscientes, échappe aux normes de l'entendement, à plus forte raison tout ce qui dépasse l'horizon de la logique, c'est-à-dire une réalité spirituelle qui déborde de loin le domaine balisé par la raison. Bref, d'après ce critère édicté par la pensée moderne, c'est aussi bien la plus grande partie du monde psychique que la réalité métaphysique qui apparaissent comme "irrationnelles". Il en résulte une certaine propension inhérente à la psychologie moderne à mettre en question la raison elle-même, ce qui est absurde, car la raison ne saurait nier la raison. La psychologie ne peut s'en sortir sans méthodes rationnelles, quand bien même le domaine auquel elle

s'applique dépasse l'horizon de la *ratio* et donc sort du cadre d'une science fondée sur l'empirisme et la pensée cartésienne.

Dans leur désarroi secret, la plupart des psychologues modernes s'en tiennent à un certain pragmatisme ; ils s'efforcent de concilier l'"expérience" psychique avec une attitude clinique "propre", une distance intérieure, croyant ainsi pouvoir sauvegarder l'"objectivité" scientifique. Mais ils ne peuvent s'abstenir de vivre eux-mêmes les événements, puisque c'est le seul moyen de découvrir ce que signifient les événements psychiques, étant donné qu'on ne peut les étudier de l'extérieur, comme les choses corporelles. Le Je de l'observateur psychologique est donc toujours inclus dans l'expérience, comme Jung le reconnaît lui même dans la citation que nous mentionnons plus haut. Qu'en est-il donc de cette réserve clinique dont le rôle serait de surveiller l'expérience ? Au mieux, il s'agit du fameux bon sens, lequel, en l'occurrence, ne signifie rien du tout, car sa nature très limitée ne le préserve ici ni des préjugés, ni de l'arbitraire. L'attitude artificiellement "objective" du psychologue — une objectivité simulée par le sujet — ne change donc rien à la nature incertaine de l'expérience psychologique, et l'on en revient dès lors, par manque de principe à la fois intrinsèque et immuable, au dilemme que nous évoquions d'entrée, dilemme de la psychè qui tente de saisir la psychè.

Comme n'importe quel autre domaine de la réalité, l'âme ne peut être saisie que par quelque chose qui la dépasse. C'est ce que l'on admet d'ailleurs spontanément quand on reconnaît le principe moral de la justice, selon lequel les hommes doivent surmonter leur "subjectivité", c'est-à-dire leur égocentrisme. Cela serait tout à fait exclu, et la volonté humaine ne pourrait jamais surmonter l'individualisme, si la pensée, dont le rôle est le déterminer la volonté, ne transcendait pas

essentiellement la psychè. Mais ce qui transcende la psychè se situe également au-delà de l'empirique, au-delà des phénomènes perceptibles, qu'ils soient extérieurs ou intérieurs. Dans ces conditions, on peut déja percevoir la nécessité et l'existence d'une science de l'âme qui se fonde *a priori* non pas sur l'expérience, mais sur des vérités métaphysiques données "par en haut". L'ordre dont il s'agit ici est inscrit dans notre âme ; c'est de lui, en réalité, dont on ne peut pas faire abstraction. La psychologie moderne, cependant, ne reconnaîtra jamais cet ordre, car, malgré ses attaques occasionnelles contre le rationalisme d'hier, elle ne se rapproche pas davantage de la métaphysique — en tant que théorie de ce qui est éternel — que n'importe quelle autre science empirique, au contraire ; car son mode de pensée, qui met sur le même plan le supra-rationnel et l'irrationnel, l'expose à cet égard aux plus graves erreurs.

La psychologie moderne manque des critères qui lui permettraient de traiter les différents aspects, ou tendances, de la psychè dans un contexte plus large. Dans la psychologie traditionnelle telle que la présentent les fondements de toute vraie religion, ces critères proviennent de deux sources : la cosmologie d'abord, qui intègre l'âme et ses états dans la hiérarchie des niveaux d'existence, et ensuite l'éthique, orientée vers un but spirituel. Même si celle-ci ne semble s'occuper que de problèmes relatif à la volonté et à l'action, elle n'en reste pas moins structurée selon un plan dont les lignes de force associent le domaine psychique du Je avec les lois universelles. La cosmologie circonscrit en quelque sorte la nature de l'âme, et l'éthique la sonde. Car, de même qu'un cours d'eau ne révèle sa force et sa direction qu'en se brisant contre un obstacle immobile, de même l'âme ne manifeste ses tendances et ses influx que par opposition à un principe immua-

ble. Quiconque veut connaître la nature de la psychè doit lui résister, et il ne peut lui résister qu'en adoptant un point de vue qui correspond, du moins virtuellement et symboliquement, à l'Être éternel dont émane l'esprit, semblable à un rayon venant pénétrer toutes les manifestations d'existence de l'âme et du corps.

La psychologie tradionnelle possède donc à la fois une dimension impersonnelle et purement théorique, la cosmologie, et une dimension personnelle et pratique, la morale, ou éthique, et il faut qu'il en soit ainsi, puisque la connaissance réelle de l'âme procède de la connaissance de soi-même. Quiconque peut voir "objectivement" sa propre forme psychique subjective — et il ne le peut que grâce à l'Œil du Soi éternel — connaît du même coup toutes les possibilités inhérentes au monde psychique. Et cette "vision" représente aussi bien la fin ultime que — si besoin est — la garantie de toute psychologie sacrée.

*

La différence entre la psychologie moderne et la psychologie sacrée apparaît déjà dans le fait que, pour la plupart des psychologues modernes, la morale n'a plus rien à faire avec la psychologie. Généralement, ils réduisent l'éthique à la morale sociale, plus ou moins forgée par de simples habitudes et la considèrent comme une sorte de barrage psychique, utile à l'occasion, mais le plus souvent contraignant, voire néfaste, pour l'épanouissement "normal" de la psychè individuelle. Cette conception a surtout été propagée par la psychanalyse freudienne, qui, comme on le sait, est devenue d'un usage courant dans certains pays, où elle joue pratiquement le rôle qui revient ailleurs au sacrement de la

confession. Le psychiatre remplace le prêtre et l'éclatement des instincts refoulés sert d'absolution. Dans la confession sacramentelle, le prêtre n'est que le représentant impersonnel — et donc tenu au secret — de la Vérité divine, qui à la fois juge et pardonne ; en confessant ses fautes, le pécheur transforme les tendances qui les sous-tendent en quelque chose qui n'est plus "lui-même" ; il les "objectivise" ; en se repentant, il s'en détache, et en recevant l'absolution, son âme retrouve son équilibre initial, centré sur son axe divin. Dans le cas de la psychanalyse freudienne, en revanche[3], l'homme met à nu ses entrailles psychiques non pas devant Dieu, mais devant son prochain ; il ne prend pas de recul par rapport aux fonds chaotiques et obscurs de son âme que l'analyse lui dévoile, mais au contraire il se les approprie, puisqu'il doit se dire à lui-même : "C'est ainsi que je suis fait en réalité". Et s'il ne parvient pas à surmonter cette désillusion avilissante grâce à quelque influence salutaire, il en conserve comme une souillure intérieure. Dans la plupart des cas, il tente de se sauver en se plongeant dans la médiocrité psychique du plus grand nombre, car on supporte mieux son propre avilissement en le partageant avec autrui. Quelle que puisse être l'utilité occasionnelle et partielle d'une telle analyse, son résultat est généralement celui-là, étant donné les prémisses dont elle part[4].

Si la médecine traditionnelle — c'est-à-dire celle qui s'inspire d'une religion authentique — ne connaît rien de comparable à la psychothérapie moderne, c'est que la psychè

---

[3] Cette précision est nécessaire dans la mesure où il existe également aujourd'hui des formes plus inoffensives de psychanalyse, ce qui ne veut pas dire que nous entendons par là justifier une forme quelconque de psychanalyse.

[4] Il y a une règle selon laquelle quiconque pratique la psychanalyse doit auparavant avoir subi lui-même une analyse. D'où la question de savoir qui a inauguré cette série, qui imite étrangement la "succession apostolique".

ne se laisse pas traiter selon des moyens psychiques ; sa nature est l'instabilité, le flux et le reflux infini entre effet et contrecoup ; elle trompe autrui et se trompe elle-même, et ne saurait être soignée que par quelque chose d'"extérieur" à elle, ou de "supérieur" à elle, donc soit à partir du corps, en rétablissant l'équilibre des humeurs généralement troublé par les affections psychiques[5], soit à partir de l'esprit, par des formes et des actions qui sont l'expression et la garantie d'une présence supérieure. Ni la prière, ni le séjour dans un lieu sacré, ni même l'exorcisme, que l'on applique en certains cas[6], ne sont de nature psychique, même si la psychologie moderne tente d'expliquer ces moyens et leur efficacité d'une manière purement psychologique.

Pour la psychologie moderne, l'effet d'un rite et sa motivation théologique ou mystique sont deux choses totalement différentes. Si elle attribue au rite un effet quelconque, dont elle ne reconnaît naturellement la valeur que sur le plan subjectif uniquement, elle le ramène à certaines prédispositions héréditaires auxquelles le rite ferait appel. Du sens éternel et supra-humain du rite ou du symbole, il n'est bien entendu jamais question. On considère donc comme possible que l'âme peut être soignée par une sorte d'auto-illusion, par la "projection confiante" de ses propres angoisses et instincts généraux ou particuliers. La scission entre vérité et réalité inhérente à cette théorie ne trouble pas le moins du monde la

[5] Il en résulte généralement un cercle vicieux, puisque le déséquilibre psychique engendre une intoxication physique, laquelle à son tour entretient le trouble psychique.

[6] Si les cas de possession (qui exigent bien entendu des rites d'exorcisme) sont devenus plus rares, c'est sans doute parce que les influences démoniaques, n'étant plus "endiguées" comme jadis par le barrage de la religion universellement adoptée, peuvent dès lors exercer leurs effets plus librement, sous une forme "diluée".

psychologie moderne, et elle ne craint même pas d'interpréter les formes fondamentales de la pensée, les lois de la logique, comme les traces d'habitudes héritées à la naissance. Ce faisant, on en arrive bientôt à nier ce qui fait de l'entendement ce qu'il est, en le ramenant à de simples nécessités biologiques, si tant est que la psychologie puisse jamais y parvenir sans se détruire elle-même.

*

Selon l'emploi qu'on fait de lui, le mot "âme" possède une signification plus ou moins vaste, de sorte que, le cas échéant, il ne concerne pas simplement la forme immatérielle d'un individu, mais aussi l'esprit supra-formel qui lui est inhérent. La psychè, en revanche, désigne exclusivement le mode d'existence "subtil"[7] de la créature, non limité sur le plan corporel, mais défini par sa forme subjective. Pour attribuer à ce mode d'existence sa juste place par rapport aux autres, le mieux est de recourir au schéma cosmologique qui représente les différents degrés de l'existence sous la forme de cercles ou de sphères concentriques. Ce schéma, que l'on peut considérer comme une extrapolation symbolique du système astronomique géocentrique, compare symboliquement la totalité du monde corporel avec la Terre ; autour de ce centre s'étend la sphère — ou les sphères — du monde subtil, ou psychique, laquelle à son tour est englobée dans la sphère du pur Esprit. Cette représentation est bien entendu limitée par son caractère spatial, mais elle exprime néanmoins très bien les relations qui existent entre les différents degrés

---

[7] En latin *subtilis*, en arabe *latîf*, en sanscrit *sukshma-sharîra*.

d'existence Chacune des sphères mentionnées se présente, quand on la considère en elle-même, comme une entité homogène et close, tandis que, du "point de vue" de la sphère qui lui est supérieure, elle n'est que le contenu de celle-ci. Ainsi le monde corporel, à son propre niveau, n'accorde pas d'importance au monde subtil (de même que celui-ci ne s'intéresse pas au monde supra-formel de l'esprit) précisément parce qu'il ne saisit que ce qui a une forme. Mais par ailleurs, chacun des mondes mentionnés est connu par celui qui l'englobe. Sans l'"arrière-plan" immuable et supra-formel de l'esprit, les réalités subtiles apparaîtraient uniquement comme des "formes", et sans l'âme, inhérente aux facultés sensibles, le monde corporel ne serait pas perçu.

Ce double rapport des choses, qui de prime abord échappe à notre vision individuelle, devient pour ainsi dire tangible quand on considère de plus près la nature même de la perception sensorielle. D'une part, la perception sensorielle saisit effectivement le monde physique, et aucune démonstration philosophique ne saurait nous convaincre du contraire ; d'autre part, il ne fait pas de doute que nous ne percevons du monde que les "images" que notre conscience assimile, et, à cet égard, toute la trame des impressions, des souvenirs et des prévisions, bref, tout ce qui fait, pour nous, la permanence sensorielle et la cohérence logique du monde est de nature purement physique et subtile. C'est en vain que l'on cherche à savoir ce qu'est le monde "en dehors" de ces corrélations subtiles, car cet "au-dehors" n'existe pas. En effet, environné de tous côtés par l'état subtil, la monde physique n'est qu'un contenu de ce dernier, quand bien même il apparaît dans le miroir justement de cet état comme un ordre existant matériellement en tant que tel[8].

[8] C'est pourquoi rien n'est plus absurde que de vouloir expliquer matériellement la perception du monde physique.

Tout cela ne compte, bien entendu, que du point de vue cosmique, et dans la mesure où l'on considère l'état psychique ou subtil dans sa totalité, car la conscience subjective qui constitue l'objet de la psychologie détache en effet l'âme de son contexte cosmique, de sorte qu'elle apparaît isolée par rapport au monde extérieur et à son ordre universellement valable. D'un autre côté, néanmoins, la cohésion logique du monde extérieur attire justement l'attention sur l'unité interne du monde psychique par le fait que les innombrables impression que tous les individus ont du monde sensible, malgré leur caractère, s'accordent sur le fond et s'assemblent finalement en un tout complet. L'unité qui transcende tous les sujets individuels, qui est garante de la cohésion logique du monde, est en même temps trop manifeste et trop évidente pour qu'on y fasse attention. Chaque être individuel reflète dans sa conscience la totalité du monde dont il fait l'expérience, et il ne pense nullement qu'il est à son tour lui-même contenu dans la conscience d'innombrables autres êtres comme une possibilité parmi d'autres, et que tous ces mondes d'expérience différents se coordonnent les uns aux autres en un tout complet. De même, chaque être se sert de ses facultés cognitives en croyant fermement qu'elles correspondent à l'ordre cosmique universel, et c'est sur cette confiance que repose également la science la plus mécréante, science qui justement n'aurait aucun sens si la perception sensorielle, la pensée logique et la permanence de la mémoire n'étaient pas tissées sur le même métier que le monde objectif.

Si l'âme individuelle était dissociée de l'univers, elle ne pourrait pas contenir à sa manière le monde dans sa totalité. En tant que sujet connaissant, néanmoins, elle contient le monde sans le posséder, puisque le monde, précisément dans son rapport avec le sujet individuel, devient “le monde”. Sa

perception présuppose la scission de la conscience entre objet et subjet, et cette scission découle à son tour de la spécificité subjective de l'âme. Ainsi, tout est conditionné réciproquement.

Il ne faut pas oublier non plus que ce qui, au plan de l'essence, est facteur d'union, au plan de la matière est facteur de désunion, et inversement, processus au cours duquel la dimension essentielle et la dimension matérielle se coupent comme les deux axes d'une croix. Ainsi, l'esprit qui unit les êtres au-delà des formes en dégage les formes différenciées sur le plan de la "matière"psychique, tandis que la "matière" psychique en tant que telle relie entre eux les individus "horizontalement", mais tout en les maintenant dans sa trame[9]; tout cela doit bien sûr se comprendre au sens figuré, car ces choses ne sauraient s'exprimer autrement que par des symboles.

On se demandera peut-être ce que ces considérations ont à faire avec la psychologie, puisque la psychologie n'étudie pas l'ordre cosmique mais l'âme individuelle. Nous répondrons que l'on se fait une fausse image de la réalité si l'on considère l'âme individuelle comme quelque chose de délimité en soi. Même si, d'habitude, nous percevons uniquement ce fragment de monde psychique que nous "sommes" nous-mêmes, parce qu'il représente notre "Je", nous n'en sommes pas moins immergés dans l'océan de l'existence sub-

---

[9] On peut interpréter le récit biblique de la création d'Adam en comprenant que ce dernier fut d'abord "modelé" sur le plan subtil et psychique, alors que la matière physique était encore contenue dans la matière psychique ; une fois seulement que Adam et Eve furent chassés du paradis — où les archétypes des êtres terrestres coexistaient encore dans la paix —, dès lors entra en vigueur la loi de la génération et de la décomposition organique (*generatio et corruptio*), qui gouverne, depuis, la vie physique.

tile comme des poissons dans l'eau, et comme les poissons, nous ne voyons pas ce qui constitue notre propre élément. Mais celui-ci agit sur nous de tous les côtés; rien ne nous sépare de lui, sinon, précisément, la dimension subjective de notre conscience.

L'état corporel et l'état psychique appartiennent tous deux à l'existence déterminée par la forme. Dans son extension totale, l'état subtil ne fait qu'un avec l'existence déterminée par la forme, et pourtant on la qualifie de "subtil" dans la mesure où il échappe à la matérialité. Selon une symbolique très ancienne, directement formulée comme telle, l'état subtil correspond à l'atmosphère qui entoure la Terre, pénètre les corps légers et porte en lui la vie.

*

Un phénomène quel qu'il soit ne peut être vraiment compris que si l'on saisit l'intégralité de ses relations — aussi bien "horizontales" que "verticales" — avec l'ensemble de la réalité. Cela est particulièrement vrai, pratiquement pourrait-on dire, des phénomènes psychiques. La même "événement" psychique peut être considéré à la fois et simultanément comme : la réponse à une impression sensorielle, la manifestation d'un désir, l'écho d'une action passée, la trace des caractères typiques ou héréditaires de l'individu, l'expression de son génie et le reflet d'une réalité supra-humaine. Il est possible de considérer le phénomène psychique en question sous l'un ou l'autre des ces aspects, ou d'un autre encore, mais il serait faux de vouloir le réduire à un seul d'entre eux. Citons à ce propos les paroles d'un thérapeute conscient des limites de la psychologie moderne : "Il existe une vieille maxime indienne dont la vérité psychologique ne saurait être

mise en doute : ce à quoi un homme pense, il le devient... Si, durant des années, presque chaque jour, on ne fait qu'invoquer Hadès[10], en expliquant systématiquement ce qui est noble par le biais de ce qui est vil et en ignorant en même temps tout ce qui, dans l'histoire culturelle de l'humanité (en dépit de ses lamentables erreurs et méfaits), a été considéré comme ayant une valeur quelconque, on en arrivera inévitablement à perdre sa propre faculté de discernement, tandis que l'imagination (cette source de la vie) se nivellera et que l'horizon de la pensée se rétrécira"[11].

La conscience ordinaire n'éclaire qu'une portion réduite de l'âme individuelle, et celle-ci ne représente qu'une partie extrêmement petite du monde psychique. Mais l'âme individuelle n'est pas séparée du reste du monde psychique ; sa situation n'est pas comparable non plus à celle de l'enveloppe charnelle, rigoureusement circonscritte dans l'espace et séparée des autres corps ; l'âme se distingue de l'univers subtil uniquement par les tendances particulières qui la caractérisent, un peu comme une direction précise dans l'espace distingue le rayon de lumière qui se meut au-dedans des autres rayons de lumière (pour prendre une image simplifiée). De par ses tendances particulières, l'âme est en relation avec toutes les possibilités cosmiques de tendance ou de caractère apparenté ; elle les assimile ou s'assimile à elles. C'est pourquoi la science des tendances cosmiques est fondamentale pour la psychologie. Cette science existe d'ailleurs dans toutes

---

[10] Allusion à l'adage *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* ("Si je ne puis courber l'Olympe, je remuerai l'Enfer"), pris en exergue par Freud pour son *Interprétation des rêves.*

[11] Hans Jacobs, *Hindu Sâdhanâ and Occidental Psychology*, Allen & Unwin, Londres 1961.

les traditions spirituelles ; dans la tradition chrétienne — mais pas seulement chez elle —, elle a comme fondement, en tant que symbole des tendances cosmiques majeurs, le signe de la croix. La barre verticale de la croix signifie, dans le sens ascendant, la tendance tournée vers l'origine divine ; dans le sens descendant, elle signifie la tendance inverse, qui s'eloigne de l'origine et se tourne vers les ténèbres ; les deux bras horizontaux correspondent à l'extension possible à l'intérieur d'un plan d'existence donné[12]. C'est dans la cosmologie indienne que les tendances de l'âme sont représentées le plus clairement et le plus parfaitement possible, avec les trois *gunas* (élans) : *sattva* est la tendance ascendante vers la lumière, *tamas* la tendance plongeant dans les ténèbres, *rajas* la tendance se déployant dans le monde ; sur le plan éthique, *sattva* correspond à la vertu, *tamas* au vice et *rajas* à la passion. Les *gunas* sont comme des coordonnées permettant de décrire les mouvements psychiques qui s'y réfèrent et de les insérer dans un contexte cosmique plus large. Selon ce système, peu importe la nature des circonstances qui ont permis l'émergence d'un mouvement psychique ; ce qui compte, c'est sa participation aux trois tendances fondamentales, car c'est ainsi qu'il prend sa place dans la hiérarchie des valeurs intérieures.

Les motivations de la psychè ne peuvent être identifiées qu'à travers les formes qui les manifestent; c'est pourquoi le jugement psychologique doit se fonder sur ces formes. Cependant, la part des *gunas* dans une forme donnée ne peut pas se mesurer comme une quantité en plus ou en moins ; elle est au contraire de nature qualitative, ce qui ne veut pas dire

[12] Voir RENÉ GUÉNON, *Le Symbolisme de la Croix*, op. cité.

qu'elle est indéterminée ou indéfinissable, mais que la psychologie moderne manque simplement des critères qui s'appliquent à elle.

Il existe des "événements" psychiques dont l'écho se répercute "verticalement" à travers tous les degrés du monde subtil, parce que ces événements touchent, d'une manière ou d'une autre, aux possibilités essentielles ; d'autres mouvements de l'âme, en revanche, à savoir les mouvements ordinaires, ne suivent que les oscillations "horizontales" de la psyché ; d'autres, enfin, remontent du tréfonds sub-humain de l'âme. Les premiers, ceux qui se répercutent vers le haut, ne peuvent s'exprimer en totalité ; ils comportent toujours une part de mystère, bien que les formes qu'ils éveillent occasionnellement dans l'imagination soient claires et précises, comme celles que produit tout art sacré authentique, tout à l'opposé de celles qui proviennent des "inspirations" sub-humaines démoniaques. En effet, elles donnent naissance à des formes confuses et mal définies ; elles singent le mystère par leur caractère nébuleux, obscur et équivoque, mais ne recèlent aucun mystère véritable. Il serait facile d'en trouver des exemples dans le domaine de l'art contemporain.

Toutes ces considérations sur les conformations psychiques ne doivent jamais nous faire oublier cependant que la constitution physico-psychique de l'être humain peut présenter parfois d'étranges fissures et bizarreries ; il peut arriver que certains états psychiques de haute valeur spirituelle ne se manifestent pas d'une façon normale et harmonieuse. C'est par exemple le cas chez cette catégorie pour ainsi dire anarchique de mystiques que l'on appelle les "fous de Dieu", dont la spiritualité, ou la sainteté, emprunte rarement la voie de la raison pour s'exprimer. Inversement, il est également possible qu'un état psychique réellement pathologique, et

donc dominé par des instincts chaotiques et sub-humains, comporte exceptionnellement et comme fortuitement une ouverture sur les réalités supraterrestres. Somme toute, l'âme humaine est d'une complexité insondable.

Dans sa globalité, le monde subtil est incomparablement plus vaste et plus varié que le monde corporel, ce que traduit Dante en comparant toute la hiérarchie des ciels planétaires au monde subtil et seulement la terre au monde corporel. La position souterraine de l'enfer, dans son système, signifie seulement que les états concernés se situent en-dessous de l'état humain normal ; en réalité, ils appartiennent également à l'état subtil, et c'est pourquoi certains cosmologues du Moyen Age les situent en un lieu entre le ciel et la terre[13].

*

Si l'on fait abstraction de certaines sciences que les Modernes ne connaissent absolument pas, l'expérience du monde subtil est de nature subjective, car la conscience, en s'assimilant aux formes subtiles dont il subit les tendances, est continuellement déviée de sa direction, comme un rayon de lumière qui traverse une vague de la mer. Le monde subtil est constitué de formes, c'est-à-dire qu'il est multiple et dominé par des oppositions. Pourtant, ces formes ne possèdent en elles-mêmes — et si l'on ne tient pas compte de leur coagulation en une représentation adaptée au domaine matériel[14] —

---

[13] Selon une tradition islamique, le trône de Satan se trouve "entre le ciel et la terre", ce qui renvoie également aux tentations funestes auxquelles s'exposent ceux qui suivent la "voie verticale".

[14] Si certains maîtres de la cosmologie médiévale ont désigné le monde subtil comme étant le monde de l'*imaginatio* (en arabe *khiyâl*), c'est en évoquant par là l'imagination active, force créatrice, et non simplement les images qu'elle produit.

aucuns contours fixes dans l'espace, et elles ne sont pas non plus délimitées plus ou moins solidement comme les formes corporelles ; elles sont entièrement actives, ou plus exactement animées par un mouvement, car l'acte pur appartient uniquement aux "formes" essentielles, aux archétypes, qui relèvent du monde du pur Esprit. Mais le Je, ou l'âme individuelle, est lui-même une des formes du monde subtil, de sorte que la conscience qui épouse cette forme est nécessairement exclusive et animée d'un mouvement ; elle n'englobe d'autres formes subtiles que dans la mesure où celles-ci deviennent des variantes de la forme individuelle.

Ainsi, dans l'état de rêve, la conscience subjective, tout en étant complètement immergée dans le monde subtil, reste repliée sur elle-même. Toutes les formes qu'elle éprouve dans cet état apparaissent comme de simples prolongements du sujet individuel ; du moins apparaissent-elles ainsi dans la mesure où elles sont perçues rétrospectivement, au seuil du réveil. Car en soi et malgré ce caractère subjectif du rêve, la conscience du rêveur ne reste pas de toute évidence fermée aux influences qui agissent sur elle en provenance des différentes "régions" du monde subtil, comme le prouvent, entre autres, les rêves prémonitoires ou télépathiques, dont beaucoup ont fait l'expérience au moins une fois[15]. En vérité, même si l'imagerie du rêve est tissée avec la matière propre du Je qui rêve, elle révèle néanmoins de temps à autre et plus ou moins directement des réalités de nature cosmique.

On peut considérer le contenu d'un rêve sous des aspects très différents. Si l'on examine la "matière" dont il est fait, on découvre qu'il se compose de toutes sortes de souvenirs,

---

[15] Même la psychologie empirique, aujourd'hui, n'ose plus contester que de tels rêves existent.

et de ce point de vue, l'interprétation courante qui tient le rêve pour l'expression des effets subconscients d'événements vécus est justifiée dans une large mesure. Mais il n'est pas exclu pour autant qu'un rêve contienne aussi des "matériaux" qui ne proviennent pas de l'expérience personnelle du rêveur et qui sont comme les traces d'une transmission psychique entre un individu et un autre ; ce phénomène, bien que rare, constitue un héritage psychique qui ne consiste pas en des prédispositions physiquement déterminées, mais dans la prise en charge d'un fragment psychique fait de souvenirs[16]. Il y a aussi le "bilan" du rêve, et à cet égard, nous pouvons rendre justice à la psychologie moderne quand elle estime que le phénomène onirique révèle les contenus de l'inconscient qui sont demandés par l'état de la vie psychique consciente à un moment donné pour rétablir en quelque sorte l'équilibre. Quant à l'interprétation des rêves proprement dite, cependant, elle se dérobe à la psychologie moderne, malgré tout ce que ses représentants ont pu écrire sur ce sujet, car on ne saurait interpréter valablement les images qui se reflètent dans l'âme si l'on ignore à quelles réalités, en fin de compte, elles se réfèrent.

Les images qu'un rêve laisse subsister dans l'imagination après le réveil sont pour la plupart de simples ombres des

---

[16] La transmission de ces "fragments" psychiques a souvent donné naissance à l'hypothèse erronée d'une "réincarnation" de l'âme. La réincarnation des âmes qu'enseignent l'hindouisme et le bouddhisme possède un sens symbolique et signifie que l'âme "revêt" ce qui, sur un autre plan d'existence, correspond à la matière corporelle ; mais il est vrai que la grande majorité des croyants prend cette doctrine à la lettre. La transmission de certaines influences psychico-spirituelles est encore autre chose de différent, tel le rôle qu'elle joue chez les Tibétains dans la succession des "bouddhas vivants". Voir à ce sujet : RENÉ GUÉNON, *L'Erreur spirite*, Paris 1923.

formes psychiques qui ont été vécues elles-mêmes pendant le rêve ; lors du passage entre le rêve et le réveil, il se produit comme une filtration, phénomène dont on peut d'ailleurs se rendre compte dans la mesure où une partie de la réalité inhérente au rêve se dissipe plus ou moins rapidement. Il existe cependant une catégorie de rêves, bien connus de l'oniromancie traditionnelle, dont le souvenir persiste sans rien perdre de la clarté et de la netteté de ses images, même si leur signification profonde paraît se dérober. Ces rêves, qui généralement ont lieu à l'aube et réveillent le dormeur, s'accompagnent d'une impression incontestable de réalité objective ; autrement dit, ils procurent une certitude plus que mentale. Mais ce qui les caractérise avant tout, et abstraction faite de leur influence d'ordre éthique sur le rêveur, c'est la haute qualité de leur langage formel, exempt de toute composante trouble et chaotique. Ce sont les rêves qui viennent de l'Ange, de l'essence qui unit l'âme aux états supraformels de l'Être.

Puisqu'il existe des rêves d'inspiration divine ou angélique, il doit également y avoir leur contraire, à savoir des rêves d'inspiration satanique, qui comportent de véritables caricatures de formes sacrées. La sensation qui les accompagne n'est pas faite de certitude rafraîchissante et sereine, mais d'agitation térébrante et d'une sorte de vertige ; c'est l'attraction que peut excercer un abîme. Les influences infernales prennent parfois pour support les élans passionnel qui pour ainsi dire leur ouvrent la porte ; mais elles se différencient cependant du flot naturel de la passion par leur tendance arrogante et négative, qui accompagne d'ordinaire l'amertume ou la dépression. “Celui qui veut faire l'ange fera la bête”, a dit Pascal ; effectivement, rien ne suscite davantage les caricatures diaboliques, en rêve ou éveillé, que

cette attitude inconsciemment arrogante qui confond Dieu avec le Je hautement individuel: source classique de tant de psychoses étudiées et exploitées par la psychologie post-freudienne[17].

*

C'est à partir de l'étude des rêves que C.G. Jung a développé sa fameuse théorie de l'"inconscient collectif". Constatant qu'un certain type d'images oniriques ne s'expliquent pas simplement par les résidus psychiques des expériences personnelles, qu'elles semblent avoir un caractère plus général et pour ainsi dire impersonnel, Jung fut amené à faire la distinction, à l'intérieur du domaine psychique "inconscient" dont émergent les rêves, entre une zone "personnelle", subordonnée à l'expérience individuelle, et une "zone collective" ; à cette occasion, Jung supposa que cette seconde zone consistait en des dispositions psychiques impersonnelles, qui échappaient à l'appréhension directe de la conscience et ne se manifestaient que d'une manière indirecte, à travers des représentations "symboliques" et "irrationnelles". A première vue, cette théorie n'a rien de bien singulier, mis à part la confusion typique que fait la psychologie moderne entre l'"irrationnel" et le "symbolique". Il est facile de comprendre que la conscience, entièrement centrée sur le rôle que l'homme attribue à son propre Je dans le monde, relègue dans l'ombre, voire dans l'obscurité totale, toutes sortes de domaines psychiques qui n'ont pas de rapport direct avec ce

[17] Généralement, la psychologie moderne tire ses enseignements de l'observation des cas pathologiques, de sorte qu'elle voit constamment la psyché à travers les lunettes du clinicien.

rôle, de même qu'une lumière projetée dans une direction donnée diminue au fur et à mesure qu'elle s'enfonce dans la nuit environnante. Mais ce n'est pas ainsi que Jung comprend "l'inconscient collectif". Pour lui, les contenus de ce dernier sont inconscients en tant que tels, indépendamment de la faculté de compréhension plus ou moins grande de l'esprit, et ils échappent ainsi à la connaissance immédiate : "... de même que le corps humain présente une anatomie commune, indépendamment de toutes les différences raciales, de même la psychè possède, au-delà de toutes les différences culturelles et mentales, un substrat commun, que j'ai nommé inconscient collectif. Cette psychè inconsciente, qui est commune à tous les hommes, n'est pas faite de contenus susceptibles de devenir conscients, mais uniquement de dispositions latentes à certaines réactions toujours identiques"[18]. Il s'agit là, selon l'auteur, d'un héritage ancestral enraciné dans l'élément physique lui-même : "Le fait que cet inconscient collectif existe est tout simplement l'expression psychique de l'identité des structures cérébrales, au-delà de toutes les différences raciales... Les différentes lignes de l'évolution psychique partent d'un seul et même tronc, dont les racines plongent à travers tous les âges. C'est là que se situe le parallélisme psychique avec l'animal"[19]. La tendance darwiniste de cette théorie est évidente, et ses conséquences désastreuses sur le plan spirituel ne tardent pas à se faire jour : "C'est ce qui explique l'analogie, voire l'identité des motifs mythologiques et des symboles comme moyens de commu-

---

[18] Introduction à l'ouvrage *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, traduit par Richard Wilhelm, Munich 1929, p. 16.

[19] *Ibid.*

nication humaine en général"[20]. Les mythes et les symboles ne seraient donc que l'expression d'une prédisposition psycho-physique héréditaire commune remontant aux ancêtres les plus éloignés et associant l'homme et l'animal ! On leur dénie tout contenu véritablement spirituel, puisque "du point de vue strictement psychologique, il s'agit d'instincts communs de l'imaginer et de l'agir. Toute imagination et toute action conscientes ont évolué sur la base de ces prototypes inconscients et restent constamment rattachés à eux, et cela notamment lorsque la conscience n'a pas encore atteint le degré très élévé de lucidité, c'est-à-dire tant qu'elle est encore, dans toutes ses fonctions, plus dépendante de l'instinct que de la volonté consciente, qu'elle est plus affective que rationnelle. Cet état garantit certes une bonne santé psychique primitive, mais celle-ci devient aussitôt manque d'adaptation dès qu'interviennent des circonstances qui exigent des prestations morales plus hautes... C'est la raison pour laquelle l'homme primitif ne se transforme pas au cours de plusieurs millénaires et qu'il éprouve de la peur devant tout ce qui est étranger et extraordinaire..."[21]. On ne connaît ce ton-là que trop bien. C'est la thèse que défend une ethnologie convaincue de la supériorité de l'homme moderne, surtout s'il est de race blanche, thèse d'un Lévy-Bruhl, par exemple, avec son postulat indéfendable de la "pensée prélogique": quand on ne comprend pas — et surtout qu'on ne veut pas comprendre — les symboles traditionnels des cultures dites primitives, on les attribue à une pensée obscure et plus ou moins inconsciente. Jung, de toute

[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*

évidence, subit l'influence de cette ethnologie aveugle du XIXe siècle et en reprend à son compte tous les préjugés.

Retenons que, pour Jung, les racines de l'"inconscient collectif" sont à chercher dans les régions inférieures d'un fond psychique prétendument encore pré-humain et donc privé de forme spirituelle. C'est là un point important, car on pourrait s'imaginer que l'expression "inconscient collectif" tente de comprendre des réalités beaucoup plus vastes et plus hautes, comme pourraient le laisser penser certains parallèles établis par Jung avec divers concepts traditionnels, et notamment l'emploi (ou mieux l'abus) qu'il fait du terme d'"archétype" pour désigner les contours latents de l'inconscient collectif". Les archétypes (ou images idéales), au sens où l'entend Platon — et reconnaissons qu'il savait ce qu'il voulait dire par là —, n'appartiennent nullement au domaine psychique ; ils sont au contraire les déterminations primordiales du pur Esprit ; pourtant ils se reflètent d'une certaine manière sur le plan physique, d'abord comme facultés créatrices de formes et ensuite, à un niveau inférieur, dans la représentation sensorielle, comme symboles proprement dits, de sorte que l'on peut, à la rigueur, admettre d'appliquer l'expression "archétype" au domaine psychologique également. Mais Jung n'entend pas l'"archétype" dans ce sens, puisqu'il le qualifie lui-même de "complexe inné"[22], en décrivant ses effets sur la psychè de la manière suivante : "La possession par un archétype fait de l'homme un personnage purement collectif, une espèce de masque sous lequel la nature humaine ne peut plus se développer, mais dégénère progressivement"[23]. Comme si un archétype, c'est-

[22] *L'Homme à la découverte de son âme*, p. 311.

[23] *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Zürich 1963, p. 130.

à-dire un contenu supra-formel — et donc non limité — du pur Esprit pouvait adhérer à l'âme comme une sangsue ! De quoi s'agit-il en réalité dans le cas de "possession" psychique cité par Jung et qu'il qualifie lui-même de pathologique ? Il s'agit du résultat d'une désagrégation psychique au cours de laquelle une des possibilités contenue dans la forme psychique de l'homme se met à proliférer aux dépens de l'ensemble. Le fait que la forme essentielle de l'âme possède différents aspects nettement différenciés, qui forment néanmoins, normalement, un tout cohérent dont les éléments se complètent mutuellement, n'a strictement rien à voir avec on ne sait quels substrats psychiques irrationnels, ce qui ne saurait échapper qu'à un type de pensée fondé sur une vision du monde limitée et fausse. Tout homme qui n'est pas infirme sur le plan psychique porte en lui les virtualités psychiques de l'homme et de la femme, du père et de la mère, de l'enfant et du vieillard ; il en possède en principe toutes les propriétés et toutes les "dignités", liées à son statut d'être humain à proprement parler. Il est en même temps maître et esclave, prêtre, roi, guerrier et artiste, quand bien même aucune de ces prédispositions n'est plus marquée qu'une autre. La féminité fait partie de la vraie virilité, de même que la virilité fait partie de la féminité, et le même principe s'applique à toutes les autres propriétés qui se complètent par leurs contraires. En tant que vertu — au sens de *virtus*, force psychique —, une propriété donnée ne peut se manifester qu'en incluant les autres en elle-même. Le phénomène inverse consiste en l'exagération désespérée d'une possibilité psychique aux dépens des autres, qui entraîne une désagrégation et un raidissement intérieur, suscitant cette caricature morale que Jung compare à un masque. Le parallèle n'est pas faux si l'on pense à un masque de carnaval, mais les

masques sacrés tels qu'ils interviennent dans les rites de nombreux peuples non-européens ne se prêtent nullement à ce genre de comparaison, dans la mesure où ils ne correspondent pas à des caricatures psychiques, mais au contraire à des figures idéales, à des archétypes au sens propre, dont ne peut émaner qu'une illumination libératrice, et non une illusion rétrécissante.

Les véritables archétypes, qui, eux, ne se situent pas sur le plan psychique, ne s'excluent pas les uns les autres ; l'un est toujours compris dans un autre, et l'on peut dire pratiquement la même chose des propriétés psychiques qui les reflètent. Car les archétypes, au sens du mot tel qu'il est compris depuis Platon, sont les sources de l'Être et de la Connaissance, et non, comme le voudrait Jung, des dispositions inconscientes de "l'agir et de l'imaginer". Le fait que les archétypes ne puissent être saisis par la pensée logique n'a rien à voir avec le caractère obscur et irrationnel de ce prétendu "inconscient collectif", dont les contenus ne seraient accessibles que d'une manière indirecte, par leurs "éruptions" de surface. Car l'intuition spirituelle, qui n'est pas liée à la pensée logique, peut très bien atteindre les archétypes en partant de leurs symboles.

La théorie d'un héritage psychique qui se mettrait à végéter en prenant la forme d'un "inconscient collectif" sous la couche supérieure rationnelle de la conscience humaine s'impose d'autant plus facilement qu'elle semble correspondre à l'explication évolutionniste de l'instinct animal. Celui-ci serait l'expression d'une mémoire de l'espèce dans laquelle toutes les expériences semblables faites par les ancêtres d'un animal s'additionneraient pour produire une action commune. Ainsi explique-t-on pourquoi, par exemple, un troupeau de moutons se rassemble en un clin d'œil dès que se

profile l'ombre d'un oiseau de proie, pourquoi le petit chaton utilise déjà en jouant les ruses d'un chasseur, ou pourquoi les oiseaux savent bâtir des nids. En réalité, il suffit d'observer les animaux sans idées préconçues pour constater que leur instinct n'a rien d'automatique, mis à part le fait que la naissance d'un tel automatisme due à la simple accumulation, nécessairement indéterminée et fortuite, est totalement impensable. Les lignes de l'hérédité ne convergent pas simplement vers un même point ; elles se ramifient également, et l'on n'a jamais pu encore constater qu'une expérience se transmettait héréditairement d'un animal à un autre. L'instinct est un mode de manifestation non réflecteur, c'est-à-dire non réfléchissant de l'esprit ; ce qu'il détermine, ce n'est pas une série de réflexes automatiques, mais au contraire la "forme", la définition primordiale qualitative de l'espèce. Cette forme est comme un filtre à travers lequel l'Esprit universel est pour ainsi dire difracté, ce qui ne doit pas nous faire oublier que la forme subtile d'un être est incomparablement plus diversifiée que sa forme corporelle. La même remarque concerne également l'être humain. Nous voulons dire par là que, chez lui aussi, l'esprit est déterminé par la forme subtile de l'espèce ; mais cette forme possède aussi justement la faculté de la réflexion, de la compréhension qui se réfléchit elle-même, ce qui permet une individualisation de la personne que l'on ne rencontre pas chez les animaux. Seul l'homme peut se prendre lui-même pour objet de connaissance ; lui seul possède cette faculté à double tranchant, qui caractérise sa position centrale dans le monde. En vertu de cette position, il peut dépasser la forme spécifique de son espèce, mais il peut aussi la trahir et tomber plus bas ; *corruptio optimi pessima.* L'animal normal, quant à lui, reste fidèle à la forme et à la loi de son espèce ; même si sa

capacité cognitive n'est apte ni à penser, ni à réfléchir sur lui-même, il possède néanmoins par nature la connaissance spontanée ; il n'est rien d'autre qu'une forme ou un mode de l'esprit universel, quand bien même les hommes, qui par préjugé ou par ignorance assimilent l'esprit exclusivement à la raison logique, ne le reconnaissent pas comme tel.

Il est vrai que certains rêves, irréductibles à de simples expériences personnelles et qui semblent venir d'un fond inconscient commun à tous les hommes, comportent des motifs et des images que l'on retrouve également dans les légendes et la symbolique traditionnelle. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il existe dans l'âme humaine comme un musée d'images vieilles comme le monde, héritées de lointains ancêtres, qui correspondraient à une vision primitive du monde ; les véritables symboles sont a-temporels, c'est-à-dire qu'ils sont aussi valables aujourd'hui qu'ils l'étaient il y a mille ans, puisqu'ils reflètent des réalités éternelles. Effectivement, l'âme peut, dans certaines circonstances, jouer temporairement le rôle d'un miroir qui reflète d'une manière passive et métaphorique les vérités universelles contenues dans le pur Esprit. Mais les "inspirations" de cette nature sont plutôt rares ; elles dépendent pour ainsi dire d'une grâce, comme ces rêves prémonitoires dont nous avons déjà parlés plus haut. Les rêves symboliques ne prennent pas d'ailleurs n'importe quel "style" traditionnel ; leur langage est généralement déterminé par la tradition ou la religion à laquelle le réveur appartient consciemment ou inconsciemment, car, dans ce domaine, le hasard n'existe pas.

Or si l'on examine les exemples de rêves prétendus symboliques cités par Jung, on constate qu'il s'agit dans la plu-

part des cas d'une faux symbolisme, du type de celui que l'on rencontre dans certains milieux pseudo-religieux. L'âme, justement, n'est pas toujours un miroir sacré ; elle peut également être un miroir magique qui mystifie celui qui se regarde dedans. Jung aurait dû le savoir, lui qui parle des "ruses de l'*anima*", en sous-entendant dans cette expression l'aspect féminin de la psyché. Certaines expériences qu'il mentionne dans ses essais autobiographiques[24] auraient dû également lui apprendre que l'explorateur des tréfonds inconscients de l'âme s'expose non seulement aux malices de la psychè individuelle, mais aussi aux influences extérieures, émanant d'êtres et de forces occultes, en particulier si les méthodes employées font appel à l'hypnose, voire à l'autosuggestion. Dans ce même ordre d'idées, il faut également mentionner certains dessins que Jung a fait exécuter à ses patients et dans lesquels il a cru découvrir l'équivalent réel d'un *mandala*[25]. Le terme sanscrit de *mandala* désigne un schéma de forme circulaire, que l'on rencontre couramment dans l'hindouisme et le bouddhisme Mahâyâna et qui sert de point d'appui à la méditation, en rappelant que tous les contenus essentiels du cosmos sont présents au fond du cœur, qui représente la "résidence" de l'esprit non créé. La configuration d'un schéma de ce type obéit à des lois rigoureuses et immuables ; il est aussi bien l'instrument que l'ex-

---

[24] Le genre d'introspection que Jung a pratiquée pour explorer la vie psychique, ainsi que certaines expériences "parapsychologiques" qu'il a pu mener par cette voie, et dont il parle dans ses souvenirs, nous introduisent dans le monde du spiritisme. Le fait que Jung ait voulu étudier ces phénomènes d'une manière scientifique ne change rien aux influences elles-mêmes qui ont pu dès lors s'exercer sur lui, une fois les portes ainsi ouvertes.

[25] Voir l'introduction à *Das Geheimnis der goldenen Blüte*.

pression d'une concentration parvenue au plus haut degré de vigilance spirituelle. C'est donc faire preuve d'une grande ignorance que de désigner du terme de *mandala* le dessin d'un malade mental obtenu à la faveur d'une contrainte intérieure.

Il ne faudrait pas non plus oublier par ailleurs qu'il existe une symbolique universelle, à la base même du langage, et dont nous nous servons spontanément lorsque nous comparons la vérité ou une inspiration à la lumière, l'erreur aux ténèbres, le progrès à une ascension, un danger moral à un abîme, ou lorsque nous figurons la fidélité par un chien, la ruse par un renard, etc. Pour motiver la présence de ce langage symbolique dans les rêves, dont le mode d'expression n'est pas abstrait mais bien concret, nous n'avons nul besoin d'"inconscient collectif". Il suffit de constater que la pensée rationnelle n'est pas le seul type de pensée existant et que la conscience dans l'état de veille n'englobe pas tout le champ de l'activité mentale. Que le langage symbolique du rêve n'est pas logique au sens courant du terme ne signifie pas du même coup, tant s'en faut, qu'il est nécessairement contradictoire en lui-même ; il est même tout à fait possible, comme Jung l'a très justement fait remarquer, que certains individus se révèlent plus sagaces dans leurs rêves que réveillés ; cette plus grande sagacité du rêve semble justement ne pas être rare chez nos contemporains, sans doute parce que les modes de vie imposés par le monde moderne sont particulièrement dénués de dimension spirituelle et privés des contenus essentiels de la vie.

Mais tout cela n'a rien de commun avec le rôle que jouent certains rêves purement symboliques ou sacrés dans la cadre d'une tradition particulière, soit que ces rêves se présentent involontairement, soit qu'ils soient provoqués par

certains rites sacrés, comme c'est le cas par exemple chez les Indiens d'Amérique du Nord, dont toute la tradition, ainsi que leur environnement naturel, favorisent le songe prophétique.

Pour ne laisser de côté aucun aspect de la question, ajoutons encore que les formes d'origine sacrée qui ont marqué de leur empreinte une communauté humaine continuent d'agir sur les individues même si ceux-ci se sont détournés de leurs origines ; de ces formes au riche contenu spirituel ne subsistent en fin de compte que des ombres psychiques qui viennent pour ainsi dire errer comme des fantômes dans le subsconscient. Funeste est l'erreur de certains psychologues qui assimilent la symbolique traditionnelle à ces fantômes ou inversement.

Quand on parle d'"inconscient", il ne faut jamais perdre de vue qu'il s'agit là d'une réalité éminemment relative. La conscience est, comme la lumière, capable de gradation et, comme la lumière, elle est plus ou moins difractée par les milieux qu'elle pénètre. Comme le Je représente la forme que prend la conscience humaine individuelle, il ne peut en être aussi la source lumineuse ; celle-ci ne fait qu'un avec l'origine de l'esprit. En vertu de sa nature universelle, la conscience est un aspect du Logos, lequel est à la fois Être et Connaissance, ce qui veut dire qu'il n'existe véritablement rien en dehors de la conscience[26]. Par conséquent, l'"inconscient" des psychologues correspond tout simplement à ce qui reste dans l'âme en dehors de la conscience habituelle reliée au "Je" et tournée vers le monde physique. Autrement dit, l'"inconscient" englobe aussi bien le chaos des possibilités psychiques inférieures que les états supérieurs de l'âme, que les hindous

[26] Rappelons la triade védantique *Sat-chit-ânanda*: être-conscience-béatitude.

comparent à la béatitude de sommeil profond, *prajna*, et qui sont contenus dans la lumière immobile de l'Esprit universel. En conséquence, l'"inconscient" ne désigne pas un domaine précis de la psychè. La "psychologie des profondeurs", comme on l'appelle, et dont Jung est l'un des fondateurs, aurait évité bien des erreurs si elle n'avait pas manipulé la notion d'"inconscient" comme s'il s'agissait d'une entité fixe.

On a trop souvent prétendu que la psychologie des profondeurs de Jung aurait "rétabli la réalité autonome de l'âme". Dans la conception de cette psychologie, en effet, l'âme n'est en réalité ni indépendante du corps, ni immortelle ; elle est simplement une sorte de donnée irrationnelle qui, justement parce qu'elle n'admet qu'une explication subjective, se situe en dehors de tout ordre cosmique intelligible. Si le comportement moral et mental de l'homme était réellement déterminé par un substrat psychique totalement inconscient et inaccessible à la raison, l'homme serait comme suspendu entre deux réalités inconciliables et divergentes, la réalité objective et la réalité psychique.

Pour toute psychologie moderne, l'apogée lumineux de l'âme culmine dans la conscience du moi, qui "progresse" au fur et à mesure qu'il se libère des ténèbres de l'"inconscient". Mais, selon Jung, ce sont justement ces ténèbres qui contiennent les racines de la vie psychique individuelle ; l'"inconscient collectif" serait doué d'un instinct somnambulique, d'un sens de l'équilibre biologique, raison pour laquelle, si le Je se dissociait de l'inconscient, apparaîtrait le danger d'un déracinement mortel. D'après cette conception, l'idéal serait un équilibre entre les deux pôles de la conscience subjective et de l'"inconscient collectif", et cet équilibre ne pourrait s'obtenir que par l'entremise d'un troisième élément, agissant comme une sorte de cristallisation et que Jung désigne par le

“soi”, en s’inspirant des doctrines indiennes. Il écrit à ce propos : “Avec la sensation du soi comme une entité irrationnelle, indéfinissable, à laquelle le moi ne s’oppose pas ni ne se subordonne, mais à laquelle il adhère et autour de laquelle il évolue en quelque sorte, comme la terre autour du soleil, le but de l’individuation est atteint. J’utilise ce terme “sensation” pour exprimer par là le caractère empirique de la relation entre le moi et le soi. Dans cette relation, il n’y a rien d’intelligible, car nous ne pouvons rien dire des contenus du soi. Le moi est le seul contenu du soi que nous connaissons. Le moi individualisé se sent être l’objet d’un sujet inconnu et supérieur à lui. Il me semble que la constatation psychologique touche ici à sa limite extrême, car l’idée d’un soi est en elle-même un postulat transcendant que l’on peut certes justifier psychologiquement, mais qu’on ne saurait prouver scientifiquement. Le pas au-delà de la science est une exigence absolue de l’évolution psychologique décrite ici, car sans le postulat en question je ne saurais formuler suffisamment les processus psychiques constatés par l’expérience. De ce fait, l’idée d’un soi possède au moins la valeur d’une hypothèse à l’instar des théories sur la structure de l’atome. Et s’il est vrai que, là encore, nous sommes prisonniers d’un image, c’est en tout cas une image éminemment vivante, dont l’interprétation dépasse mes capacités. Je ne doute guère qu’il s’agit d’une image, mais d’une image qui nous contient”[27]. Malgré la terminologie délibérément scientifique employée par l’auteur, on est tout d’abord tenté d’interpréter les réalités auxquelles il fait allusion dans un sens traditionnel, c’est-à-dire sans restrictions et en référence au sens métaphysique du soi.

---

[27] *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, p. 137.

Néanmoins, dans un autre passage que nous citons ci-dessous, Jung limite expressément le sens du "soi" en le représentant non pas comme l'origine éternelle et immuable du Je — ainsi que le ferait la philosophie indienne —, mais simplement comme le résultat d'une maturation psychologique : "On pourrait définir le soi comme une sorte de compensation par rapport au contraste entre l'intérieur et l'extérieur. Une telle définition pourrait assez bien s'appliquer au soi en tant que celui-ci possède le caractère d'un résultat, d'un but à atteindre, d'une chose qui ne s'est produite que peu à peu et dont l'expérience à coûté beaucoup de peines. Ainsi, le soi est aussi le but de la vie, car il est l'expression la plus complète de cette combinaison du destin qu'on appelle individu, et non seulement de l'homme singulier mais aussi d'un groupe entier, où l'un est le complément de l'autre en vue d'une image entière"[28].

Il existe des concepts que l'on ne peut pas manipuler arbitrairement. Quand on parle d'archétypes, on ne peut pas tirer un simple coup de plume sur la théorie platonicienne, ou la traiter comme si elle n'était rien d'autre qu'une tentative puérile qu'il conviendrait de redresser ; et quand on emprunte à la métaphysique indienne la notion de soi (*atma*), on doit au moins essayer de comprendre ce qu'elle signifie.

Paradoxalement, l'équilibre heureusement réussi entre l'inconscient et le conscient, ou l'incorporation, dans la "personnalité" définie par l'expérience, de certaines pulsions venant de l'inconscient, prend chez Jung le nom d'"individuation". Si l'on se réfère à la tradition, l'"individuation" ne désigne pas n'importe quel processus psychologique, mais la

[28] *Ibid.*

différenciation des individus sur l'arrière-plan de l'espèce. Jung, en revanche, emploie ce terme pour désigner la conformation définitive de l'individualité, du Je, conçu comme but ultime de la vie. Il est clair que, dans une telle perspective, le "moi" ne peut avoir le sens qui est le sien chez les Hindous, pour lesquels le Je conditionné par l'expérience est un reflet infini et perpétuellement changeant du Soi immuable et illimité. Mais Jung ne s'est pas contenté de reprendre à son compte les concepts traditionnels et de les réduire à un niveau purement psychologique, voire clinique ; il est allé encore plus loin, en définissant la psychanalyse telle qu'elle est employée pour atteindre la prétendue "individuation" comme une initiation au sens propre : "Le seul processus d'initiation encore vivant aujourd'hui et pratiquement utilisé dans le monde culturel occidental est l'analyse de l'inconscient..."[29]. Ceux qui participaient aux Mystères d'Eleusis et de Delphes — pour ne citer qu'un seul exemple d'initiation en Occident — auraient donc été presque dans les mêmes conditions que les patients d'une clinique psychiatrique, et les Pères de l'Église, qui n'hésitaient pas à désigner le baptême et la confirmation du nom d'initiation, se seraient ainsi référés à une "analyse de l'inconscient"... C'est en partant de cette fausse assimilation, qui suppose une ignorance singulière, caractéristique de tout le fonctionnement scientifique européen imbu de lui-même, que la psychologie jungienne s'est étendue à des domaines où elle n'avait aucune compétence[30]. Et il ne s'agit là en aucun cas simplement des efforts tâtonnants, maladroits mais bien intentionnés d'un chercheur

---

[29] Commentaire du *Livre des morts tibétain*.

[30] Nous avons réfuté l'interprétation jungienne de l'alchimie dans notre ouvrage cité *Alchemie, Sinn und Weltbild*, cf. l'édition française citée.

en quête de vérité, coupé de ses sources par un environnement matérialiste, car Jung a soigneusement évité tout contact avec les représentants authentiques des traditions qu'il réinterprète à son gré et qu'il exploite. Au cours de son voyage aux Indes, par exemple, il dédaigna de rendre visite à un sage comme Shrî Râmana Mahârshi, en alléguant un prétexte qui prouve bien son arrogance éhontée[31], pour la bonne raison qu'il redoutait en fait, instinctivement et "inconsciemment", une rencontre déterminante avec une réalité qui aurait pu confondre la duperie de ses théories. La métaphysique, à savoir toute doctrine de l'éternel et de l'infini, n'était pour lui qu'une simple spéculation sans aucune base solide, rien d'autre, en fin de compte, qu'une tentative de la psychè pour se dépasser elle-même, aussi ridicule, par exemple, que le geste du baron de Münchhausen voulant s'extraire d'un bourbier en tirant ses propres cheveux. La théorie de Jung est caractéristique de la psychologie moderne, et c'est pour cette raison seulement que nous l'avons mentionnée. A l'objection absurde selon laquelle la métaphysique ne serait qu'un produit de la psyché, il serait facile de répondre que cette objection elle-même est un produit de cette nature. Avec la même logique, on pourrait dire également que la psychologie dans son ensemble n'est que la "projection" d'un "complexe", ou le simple produit de certaines cellules du cerveau, et ainsi de suite. Néanmoins, l'homme vit de vérité. En admettant une vérité, si minime, si limitée soit-elle, on reconnaît du même coup que *intellectus adaequatio rei*. Affirmer "ceci et cela" suffit déjà à poser *a priori* le principe de l'unité entre la connaissance et l'être, et par là-même la présence de l'absolu dans le relatif.

---

[31] Voir la préface au livre de Heinrich Zimmer sur *Shrî Râmana Mahârshi.*

Jung a sans aucun doute brisé certains cadres purement matérialistes de la science moderne. Mais à quoi cela sert-il si les influences qui se déversent par cette brèche proviennent de domaines psychiques obscurs et funestes — désormais disculpés comme étant l'"inconscient collectif" — et non de l'Esprit, qui seul est garant de vérité et de libération ?

Considérer la *Divine Comédie* de Dante comme une simple fantaisie poétique, c'est ne rien y comprendre, et la tenir pour une construction revêtue après coup d'un voile poétique, c'est ne pas lui rendre justice non plus. Dante n'est pas un grand poète "malgré sa philosophie". Il est précisément un grand poète parce que la vision spirituelle qui est la sienne, englobant bien plus de choses qu'on ne pourrait le soupçonner à première vue, conditionne aussi bien la forme que le fond de l'œuvre. Il est dans la nature de l'art sacré d'être détenteur à la fois de beauté et de vérité, afin de toucher en même temps tous les niveaux de l'âme, le cœur, la raison, l'imagination et les sens, en les comblant de l'idée de l'unité divine.

L'artiste n'est d'ailleurs pas tant un inventeur qu'un être doué de connaissance et de perception, car les formes garantes du vrai sens existent déjà dans les choses à l'état latent; sa tâche consiste seulement à extraire de l'accidentel et du contingent les propriétés essentielles, qui relèvent davantage de l'être que du devenir. C'est pourquoi, dans sa description des mondes invisibles psychiques et spirituels, Dante s'appuie sur la structure de l'univers visible tel que celui-ci se mani-

feste aux sens du point de vue terrestre. Sur la validité de ce point de vue ancré dans la nature de l'homme lui-même, nous nous sommes déjà arrêtés ailleurs[1] ; il ne nous reste plus ici qu'à mettre en lumière la signification que Dante attribue aux différents éléments du monde visible, d'une part en s'appuyant sur des prototypes déjà existants, d'autre part en s'en remettant à son propre arbitre.

Nous avons dit que les états de l'être ou de la conscience, qui correspondent aux sept ciels planétaires, appartiennent au monde subtil ou psychique; en effet, les différents mouvements de planètes montrent qu'il doit s'agir d'un monde encore conditionné par la forme. Plus exactement, les états ainsi représentés sont de nature aussi bien psychique que spirituelle ; ils sont comme une intervention de l'esprit divin

---

[1] Voir notre ouvrage cité *Alchemie, Sinn und Weltbild*, [édition française *Alchimie*, Milan, 1974 et 1979]. Du système géocentrique du monde dans la conception médiévale, on peut dire, *grosso modo*, ce qui suit : même s'il est "naïf" de croire que le soleil tourne autour de la terre et que les différentes planètes décrivent, de la même façon, des orbites concentriques autour du centre de la terre en progressant le long des sphères célestes, il existe néanmoins, dans l'hypothèse de cette vision du monde telle qu'elle s'offre à son sens désarmé, une sorte de réalisme spirituel. Car, soit le monde est privé de sens et l'esprit est incapable de le pénétrer, et dans ce cas toute science est une illusion qui nous fait prendre le faux pour le vrai, soit il se fonde sur une unité spirituelle que nous n'arriverons peut-être jamais à connaître parfaitement, mais qui doit nécessairement se retrouver dans toute vision totale de la nature. Le système ptolémaïque du monde est d'une grande clarté spirituelle et, pour l'époque à laquelle il correspond, parfaitement satisfaisant sur le plan scientifique, car il répond à toutes les questions suscitées jusque-là par l'observation de la nature. En termes de "scientificité", on ne peut aller plus loin ; elle conservera toujours un caractère provisoire et non définitif ; la validité relative d'un système cosmique repose sur son unité logique, mais sa portée spirituelle tient à sa symbologie, et celle-ci est d'autant plus forte et évidente qu'elle s'adresse aux sens sans intermédiaires.

[Les citations en langue française sont extraites de l'édition des Classiques Garnier, traduction de Henri Longnon, Paris 1959. (N.D.T.).]

dans le domaine de la psyché, ou encore comme une accession de la psyché au domaine du pur Esprit. Et il doit en être ainsi, puisque l'homme est essentiellement esprit ; tout état qui, d'une manière ou d'une autre, inclut en lui la connaissance de Dieu peut éventuellement être caractérisé par une certaine disposition de l'âme, mais il ne saurait en aucun cas être limité par elle. C'est ce qu'explique Dante lui-même en faisant dire à Béatrice que l'esprit de tout élu a son "siège" dans le ciel suprême libre de formes, mais qu'il apparaît également dans une sphère particulière qui correspond à son type de béatitude (*Paradis*, IV, 28-29). La nature lumineuse des planètes et la régularité de leurs révolutions sont l'expression du fait que les états psychiques sous-entendus ici, malgré leur tonalité encore subjective, participent d'ores et déjà du caractère immuable de l'esprit pur et éternel. C'est comme si l'âme, sans avoir perdu sa forme individuelle, devenait un cristal qui n'opposerait plus aucune résistance à la lumière divine.

L'amplitude variable des sphères qui se contiennent les unes les autres est, en tant que telle, de nature quantitative ; Dante la transpose sur le mode qualitatif de la manière suivante :

Li cerchi corporai sono ampi e arti,
Secondo il più e 'l men della virtute
Che si distende per tutte lor parti.

"Les cercles corporels sont amples et étroits, selon le plus et le moins de vertu qui se diffuse en toutes leurs parties" (*Paradis*, XXVIII, 64-66). Le terme de "vertu" est ici à com-

prendre au sens latin du terme *virtus*, en tant que force invisible[2].

La sphère la plus haute et la plus vaste n'est pas le ciel des étoiles fixes, mais l'empyrée invisible qui s'étend au-delà et le mouvement du ciel des étoiles fixes n'est pas univoque puisqu'il est déterminé aussi bien par la révolution quotidienne que par le décalage des équinoxes, qui s'effectue en sens contraire ; seul l'empyrée est animé d'un mouvement constant, et c'est par rapport à lui que se mesurent tous les autres mouvements ; c'est pourquoi Dante dit que le temps plonge en lui ses racines et qu'il déploie son feuillage dans les autres cieux (*Paradis*, XXVII, 118). Car le temps est en effet *mensura motus*, mesure du mouvement, et comme le mouvement du ciel suprême "n'est réglé par nul autre : ce sont les autres qui se mesurent par lui" (*ibid.* 115-117), c'est en lui et par lui que le temps est donc immédiatement donné ; ce ciel correspond à la durée unique, non mesurable en elle-même, de même qu'il correspond à l'espace dans tout son ensemble, de par son extension insondable. En transposant sur le plan spirituel, cela veut dire que l'état dont cette sphère est le reflet et à laquelle Dante a finalement accès, au terme de son ascension à travers les ciels étoilés, représente le seuil du monde purement spirituel, où les formes n'existent plus : "Ses régions, basses ou hautes, sont si semblables d'aspect que je ne saurais dire laquelle me choisit pour place Béatrice". (*Paradis*, XXVII, 100-102).

---

[2] Dans la conception médiévale, chaque sphère est mue par une intelligence angélique (*intelligentia*). Si la science moderne objecte que les mouvements des astres ne peuvent s'expliquer que par des lois physiques, nous répondrons que les lois physiques, dans la mesure où elles se laissent justement appréhender comme des "lois", sont à leur tour de nature "intelligible".

La natura del mondo, che quieta
Il mezzo, e tutto l'altro intorno move,
Quinci comincia come da sua meta.
E questo cielo non ha altro dove
Che la mente divina in che s'accende
L'amor che 'l volge e la virtù ch'ei piove.
Luce ed amor d'un cerchio lui comprende,
Si come questo gli altri, e quel precinto
Colui che il cinge solamente intende.

"De l'univers le système, qui tient le centre fixe et meut tout ce qui l'enveloppe, a son principe ici comme au point de départ : ce ciel ne peut pas avoir d'autre lieu que l'intellect divin, auquel s'allument et l'amour qui le meut et la vertu qu'il verse ; la lumière et l'amour l'embrassent dans un orbe, ainsi qu'il fait des autres, et celui qui contient cette enceinte est seul à la comprendre" (*Paradis*, XXVII, 106-114).

Depuis ce seuil, Dante contemple les chœurs des anges qui tournent autour du centre divin et il s'étonne que le modèle et la copie (les chœurs des anges et les sphères célestes qui se contiennent mutuellement) s'imbriquent l'un dans l'autre (*Paradis*, XXVII, 55). Et Béatrice de lui expliquer que, en fonction de la nature corporelle, ce qui est plus grand en force et en savoir doit nécessairement être également plus vaste en espace (*ibid.* 73-78, "et plus grand corps comporte une grâce plus grande"). Autrement dit, il n'existe aucune image spatiale qui puisse refléter la hiérarchie des niveaux d'existence sinon partiellement par son image inversée, car Dieu est aussi bien le centre le plus profond du monde, et donc comparable à un pivot autour duquel tourne toute exis-

tence, que la réalité qui englobe tout, ce que nous ne pouvons représenter que comme un espace illimité[3].

Si l'ordre géocentrique, et donc homocentrique, des sphères célestes représente l'image inversée et partielle de la hiérarchie des anges, alors l'entonnoir des enfers, avec ses cercles qui se resserrent de plus en plus vers le bas, en constitue pour ainsi dire le pendant négatif. Tandis que la ronde des anges reçoit sa forme de la connaissance de Dieu et son mouvement de l'amour, de même l'enfer est dominé par l'ignorance et la haine. Le purgatoire, en revanche, qui, selon l'explication de Dante, s'est constitué au pôle opposé de la terre, après la chute de Lucifer, représente un contrepoids à l'enfer.

Dante croyait sans aucun doute à l'ordre géocentrique des ciels étoilés ; mais il donnait certainement à l'emplacement de l'enfer et du purgatoire dans l'espace une signification symbolique; il dit même, à propos du sens des sphères célestes :

Così parlar conviensi al vostro ingegno,
Però che solo da sensato apprende
Ciò che fa poscia d'intelletto degno,
Per questo la Scrittura condescende
A vostra facultate, e piedi e mano
Attribuisce a Dio, ed altro intende.
E Santa Chiesa con aspetto umano
Gabriel e Michel vi rappresenta...

[3] L'image des chœurs angéliques qui tournent autour du centre divin anticipe sur le sens profond du système héliocentrique. La source de toute lumière est en même temps le "moteur immobile" de l'ordre cosmique. Si l'unicité du soleil dans le système copernicien est finalement dépassée par la découverte d'autres soleils, ce fait est lui aussi significatif : aucun symbole ne peut être unique comme l'est Dieu.

"Ainsi faut-il parler à votre esprit, qui s'instruit seulement par des signes sensibles de ce qu'il fait ensuite objet d'intelligence. C'est pour cela qu'à votre faculté condescend l'Écriture, en donnant pieds et mains à Dieu, tandis qu'elle entend autre chose ; et que la Sainte Église à vos yeux représente sous un aspect humain Michel et Gabriel" (*Paradis*, IV, 40-45)[4].

---

[4] En exigeant de Galilée qu'il présente sa thèse du mouvement de la terre autour du soleil, non comme une vérité absolue, mais comme une hypothèse parmi d'autres, l'Église avait de bonnes raisons. Tout d'abord parce que, d'un point de vue absolu, le système copernicien ne peut être qu'une hypothèse ; la découverte du mouvement propre du soleil suffisait déjà pour ainsi dire à l'infirmer, sans parler des thèses de la théorie moderne de la relativité ou d'autres relativisations que l'avenir nous réserve. En outre, l'Église détenait aussi le droit spirituel de sauvegarder la vision du monde intrinsèquement vraie qui avait trouvé son fondement concret dans le système géocentrique contre les périls que faisaient naître les idées purement mathématiques et mécaniques sur les choses, plus importantes aux yeux de Galilée que le fait même de savoir si la terre tournait ou non.

En effet, l'Église n'a pas condamné la théorie de Copernic, qui s'appuyait lui-même sur Icetus de Syracuse, jusqu'à ce que Galilée, quatre-vingts ans plus tard, sans apporter de preuve décisive à l'appui de la nouvelle théorie, décide de placer sur le plan théologique la querelle de l'ordre géocentrique ou héliocentrique du monde, en défiant la Curie par de violentes attaques de prendre position sur le problème. Le pape Urbain VIII proposa de définir le système héliocentrique comme une thèse mathématique possible, mais pas nécessairement comme celle qui garantissait la vérité définitive. Loin de se ranger à cette suggestion, Galilée répliqua en publiant son *Dialogo sui Massimi Sistemi*, dans lequel il présentait le pape comme un simple d'esprit. D'où ce procès tristement célèbre, au cours duquel Galilée ne prononça nullement son fameux "Eppur si muove" (Et pourtant, elle se meut), mais abjura toutes ses déclarations pour avoir le droit de continuer à vivre en paix et dans l'honneur. La postérité littéraire de Galilée pris comme héros a fait naître chez plusieurs dignitaires de l'Eglise une sorte de sentiment de culpabilité qui les rend étrangement désarmés devant les théories scientifiques modernes même lorsque celles-ci sont en contradiction flagrante avec les vérités de la foi et de l'entendement. On a l'habitude de dire que l'Église n'a pas à se mêler de problèmes scientifiques ; le cas même de Galilée prouve justement que la nouvelle science rationaliste de la Renaissance prétendait à la vérité absolue et se présentait donc comme une seconde religion.

*

Dans son "Banquet", Dante parle des diverses significations des Saintes Ecritures, et il se prévaut de toute évidence du même raisonnement pour son propre poème (*Convito*, II, 1). Il distingue les sens littéral, allégorique, moral et anagogique, en observant à ce propos que les théologiens conçoivent le sens allégorique autrement que les poètes, pour lesquels il s'agit d'une "vérité revêtue de beaux mensonges". Il est clair que Dante lui-même entend l'allégorie dans un sens plus restreint, et même s'il a recours parfois à des fables antiques pour exprimer une vérité, ce n'est jamais sur le mode superficiel et plaisant, caractéristique des allégories de la Renaissance. L'exemple classique des quatre interprétations d'un texte donné est celui de Jérusalem, qui, au sens littéral, est une ville de Palestine, au sens allégorique l'image de l'Église, au sens moral l'âme croyante et au sens anagogique la Jérusalem céleste, archétype contenu dans l'esprit divin. Il faut comprendre que ces quatre interprétations ne se superposent pas artificiellement les unes aux autres sur la base d'un schéma mental parmi d'autres ; elles correspondent simplement aux différents aspects du monde auquel l'homme appartient, à savoir son aspect extérieur, ou "effectif" (le sens littéral), ses aspects généraux (le sens allégorique ou figuré), son aspect intérieur, qui se réfère à l'âme (c'est-à-dire son sens moral ou éthique), et enfin son aspect purement spirituel, reflétant Dieu lui-même, donc l'aspect anagogique. Ces différentes "dimensions" sont inhérentes à tout symbole authentique, justement parce que celui-ci manifeste la vérité d'une manière caractéristique.

La manière dont une vérité spirituelle se coagule directement et sans tâtonnements mentaux en une image donnée ressort très clairement des symboles que nous propose Dante

dans sa description de l'enfer. Prenons par exemple la métaphore de la forêt de ronciers desséchés où sont prisonnières les âmes de ceux qui se sont suicidés en se rebellant contre leur destin (*Enfer*, XIII) : c'est l'image d'une condition privée de toute liberté et de tout plaisir, d'une existence à la lisière du néant, qui correspond à la contradiction interne inhérente au suicide, c'est-à-dire à une volonté qui nie et cherche à détruire ce qui constitue pourtant sa condition première et sa propre substance. Comme le Je ne peut pas se précipiter lui-même dans le néant, il tombe, de par son action destructrice, dans le néant apparent représenté par les ronciers arides, et il y subsiste en tant que "je", concentré plus que jamais sur lui-même dans sa propre souffrance impuissante. Tout ce que Dante dit de la forêt infernale lui sert à approfondir cette vérité : l'arbre dont il brise un rameau sans se douter de ce qu'il fait se plaint de sa blessure et l'accuse d'être sans pitié; les âmes des dilapidateurs — qui eux aussi ont méprisé le destin que Dieu leur offrait —, poursuivies par une meute de chiens, font irruption à travers la forêt de ronces et la font saigner ; l'arbre dépouillé de ses branches implore le poète de ramasser les ramures brisées au pied de son tronc, pour que le Je privé de forces, enfermé dans cet arbre, ressente encore l'unité qu'il forme avec ces fragments morts qui se sont détachés de lui. Dans cette évocation de l'enfer, comme dans d'autres, chaque détail possède une acuité extrême qui ne relève jamais de l'arbitraire.

Si les scènes de l'enfer possèdent un tel relief, c'est qu'elles sont formées de la matière même qui constitue l'âme humaine dans ses passions. Dans la description du purgatoire, une autre dimension s'ajoute, moins tangible. En effet, la réalité psychique s'ouvre maintenant sur l'ampleur cosmique, elle inclue en elle-même le ciel étoilé, le jour et la nuit, et tout le parfum des choses. Au sommet de la montagne du purgatoire,

en vue du paradis terrestre, Dante évoque en quelques vers tout le miracle du printemps psychique, image de la condition originelle et sacrée de l'âme humaine.

Pour représenter les états purement spirituels qui appartiennent aux spères célestes, Dante doit parfois avoir recours à des circonlocutions, par exemple lorsqu'il explique comment l'esprit humain, en s'immergeant dans la sagesse divine, se transforme progressivement en elle. Dante regarde Béatrice, laquelle tient les yeux fixés sur les "orbes éternels", et, tandis qu'il s'absorbe dans son image, il lui arrive la même chose qu'à Glaucus, transformé en dieu marin après avoir goûté une herbe magique :

Transumanar significar per verba
Non si porìa; però l'essemplo basti
A cui esperienza grazia serba.

"Transhumaner (devenir plus qu'un homme) ne se pourra jamais exprimer par des mots; que l'exemple suffise à qui la grâce en garde l'expérience" (*Paradis*, I, 70-71).

Si donc, dans les chants du "Paradis", le langage se fait par endroits plus abstrait, les images dont se sert alors Dante deviennent d'autant plus riches ; elles recèlent un charme unique qui révèle à quel point Dante possède la vision spirituelle de ce qu'il tente d'exprimer par des mots et dans quelle mesure il est à la fois poète et visionnaire. Lorsque, par exemple, il compare l'ascension ininterrompue des âmes saintes obéissant à l'attraction divine au mouvement de flocons de neige qui, au lieu de planer doucement vers le bas, sont aspirés vers le haut (*Paradis*, XXVII, 67-72).

Plus une image est simple, plus son contenu est illimité,

car le privilège du symbole est de pouvoir exprimer, grâce à son caractère à la fois concret et ouvert, des vérités que l'on ne peut pas enfermer dans des concepts rationnels, ce qui ne veut pas dire pour autant que le symbole possède un arrière-plan irrationnel et toujours inconscient. Sa signification est parfaitement accessible, même si elle transcende la simple pensée ; elle vient de l'esprit et s'ouvre à l'esprit, à l'intellect, dont Dante parle comme de la faculté cognitive la plus haute et la plus intime, laquelle échappe fondamentalement à toute forme concrète ou conceptuelle et peut pénétrer jusqu'à l'essence impérissable des choses :

Nel ciel che più della sua luce prende,
Fu' io; e vidi cose che ridire
Né sa né può qual di lassù discende;
Perché appressando sé al suo disire,
Nostro intelletto si profonda tanto
Che retro la memoria non può ire.

"Dans le ciel qui plus de sa splendeur reçoit, je parvins, et je vis des choses que ne sait ni ne peut conter celui qui revient de là-haut ; car en approchant de l'objet de ses vœux, notre intellect s'abîme si profondément que notre mémoire ne peut le suivre" (*Paradis*, I, 4-9)[5].

Dante a exigé de la poésie tout ce qu'elle était capable de lui offrir ; il ne pouvait s'envoler plus haut, ni exprimer davantage de choses en moins de paroles. En un seul vers,

[5] Voir le propre commentaire de Dante sur ces vers, dans sa lettre à Can Grande della Scala: "Intellectus humanus in hac vita propter connaturalitatem et affinitatem quam habet ad substantiam separatam, quando elevatur, in tantum elevatur, ut memoriam post reditum deficiat propter transcendisse humanum modum".

par exemple, qui évoque à la fois Béatrice et l'illumination de la certitude spirituelle, Dante révèle ainsi toute sa maîtrise :

Vincendo me col lume d'un sorriso...

"Triomphant de moi par l'éclat d'un sourire..." (*Paradis*, XVIII, 19). Dante a du reste pris la juste mesure de sa propre valeur en se comptant parmi les six plus grands poètes de tous les temps (*Enfer*, IV, 100-102), et la sûreté du jugement qu'il émet à son propos le caractérise parfaitement.

*

Sous la Renaissance, la question de savoir si Dante avait réellement parcouru le paradis et l'enfer suscitait encore des débats. Aux yeux d'un lecteur moderne, ce problème semble naïf — à tort, d'ailleurs —, et pourtant, en fin de compte, il se pose bel et bien, car on voudrait savoir d'où Dante détient cette certitude — et s'il ne s'agit pas de certitude, du moins la présomption — qui lui permet de juger si sûrement et si nettement du destin des hommes après leur mort. On pourrait répondre que Dante, en homme du XIIIe siècle, ne pouvait ni édulcorer par la psychologie la doctrine traditionnelle du salut et de la damnation, ni concevoir les exemples historiques qu'il évoque autrement que comme des modèles typiques. Mais cela n'explique pas comment Dante a pu faire lui-même l'expérience des conditions qu'il décrit avec une telle acuité. Car cette expérience, il a bien fallu qu'il la fasse, d'une manière ou d'une autre. Notre réponse à cette question est la suivante. Toute connaissance de l'âme humaine est par nature connaissance de soi-même, et celle-ci parvient, si elle va à son terme, incomparablement plus loin que ce qu'un

homme normal peut imaginer. Mais dans la mesure où un être humain découvre de quoi se compose sa propre psychè, il découvre aussi les arrière-plans psychiques du monde humain qui l'environne ; il voit les marques de l'enfer dans l'existence d'ici-bas comme ce qu'elles sont, à savoir les manifestations d'une force d'attraction dont le centre ne se trouve pas dans l'être humain, mais dans une zone cosmique inférieure, et il perçoit les possibilités célestes d'une manière encore beaucoup plus immédiate, parce que celles-ci s'intègrent dans un domaine de l'être où le sujet et l'objet ne sont pratiquement pas distincts, d'autant plus qu'elles sont plus hautes et réelles. Dante parcourt l'enfer en spectateur détaché : "Non di curar di lor, ma guarda e passa" (Ne te soucie pas d'eux, mais regarde et passe ton chemin), lui dit Virgile. Mais il prend part à la béatitude des états célestes dans la mesure où celle-ci consiste en l'action même de les contempler. Quant à la montagne du purgatoire, il en fait l'ascension sans devoir subir une seule des peines par lesquelles les autres sont contraints d'expier leurs fautes, et pourtant, de cercle en cercle, les anges effacent de son front les marques du péché. Que cela peut-il signifier, sinon que Dante n'emprunte pas la voie du mérite actif, mais celle de la connaissance, en vertu d'une grâce particulière ? Si Virgile lui dit qu'il n'existe pour lui aucune autre voie vers Béatrice, vers la sagesse divine, que celle qui passe par l'enfer, cela indique que la connaissance de Dieu passe par la voie de la connaissance de soi-même. La connaissance de soi exige que soient sondés les abîmes que recèle la nature humaine et que l'âme se dépouille, par la connaissance, de toutes les illusions qui s'enracinent dans les passions ; il n'existe pas de plus grand renoncement à soi-même, et partant, de plus grande expiation. Ce n'est qu'au dernier cercle le plus élevé du purgatoire que Dante doit

rapidement traverser le brasier pour parvenir au paradis terrestre. Et lorsque Béatrice, tout de suite après, vient à sa rencontre avec des reproches ardents qui font naître en son cœur d'amers repentirs (*Purgatoire*, XXX, 55 et suiv.), il faut comprendre, dans le discours qu'elle lui tient, qu'il s'est arrêté trop longtemps sur son reflet terrestre, au lieu de la suivre dans le domaine de l'invisible. Elle ne lui reproche aucune faute particulière, mais simplement d'avoir trop tardé ou hésité à se concentrer sur la seule chose réelle et éternelle en face de laquelle tout le reste n'est qu'illusion.

*

La sévérité avec laquelle Dante juge ses contemporains n'a rien de commun avec l'intolérance, qui oublie le caractère imprévisible de la grâce divine. Dante a placé dans le ciel des âmes que personne ne s'attendait à y trouver. Nos contemporains agissent exactement à l'inverse, en pratiquant une tolérance apparente qui repose en fait sur un doute avoué ou secret quant à la destinée ultime de l'homme, une tolérance semblable à un crépuscule où l'on ne distingue clairement ni l'ombre ni la lumière. Dante savait mieux que quiconque ce qu'est la dignité originelle de l'homme, il percevait en lui le rayon de la lumière divine — gage infiniment précieux — dépouillé de tout masque, et savait également reconnaître comme un péché et une trahison toute action visant à mépriser ou à rejeter ce gage.

Pour Dante, la dignité originelle de l'homme réside essentiellement dans le don de l'"intellect", terme qui ne signifie pas simplement l'entendement, la faculté de penser, mais le rayon de lumière intérieure qui unit la raison et la totalité de l'âme avec la source divine de toute connaissance.

Io veggio ben che giammai non si sazia
Nostro intelletto, se il Ver non lo illustra,
Di fuor del qual nessun vero si spazia.

"Je le vois bien, jamais notre intellect n'est satisfait, si le vrai ne l'éclaire, hors duquel ne s'égare aucune vérité" (*Paradis*, IV, 124-126).

Des damnés, Dante dit qu'ils ont perdu le don de l'intellect (*Enfer*, III, 18), ce qui ne veut pas dire qu'ils ne sont plus capables de penser, car Dante les fait se quereller et se disputer entre eux ; ils possèdent même la faculté de prévoir vaguement l'avenir, tout en ignorant dans le même temps de quoi est fait le présent (*Enfer*, 97 et suiv.). Ce qui en eux est enseveli à jamais, c'est la vision du cœur, cette faculté qui a son siège au centre de l'être, là où l'amour et la connaissance résonnent du même accord, ce pourquoi Dante figure le véritable amour comme une forme de connaissance[6] et l'esprit, l'intellect, comme capable d'amour. Les deux, en fin de compte, n'ont qu'un seul et même but, qui est infini.

C'est au centre de l'être, chez l'homme non corrompu, que se réfèrent toutes les autres facultés psychiques. Dans sa *Vita nuova*, Dante fait dire à l'*Amor-Intellectus* : "Je suis comme le centre du cercle auquel se rapportent toutes les parties de la circonférence, mais toi, tu n'es pas ainsi" (Ego tanquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentie partes, tu autem non sic, XII, 4). Dans la mesure où le désir et la volonté tendent à s'écarter de ce centre, ils empêchent l'âme de s'ouvrir, par l'esprit, à l'éternel : "L'af-

[6] Voir l'étude de PIERRE PONSOYE : "Intelletto d'Amore", in *Etudes Traditionnelles*, Paris, mai-juin 1962 [repris in *Le Mystère de Tristan et Yseult* et autres études, Milan 1979, Archè].

fetto l'intelletto lega" (La passion entrave l'esprit, *Paradis*, XIII, 120). Lorsque Dante dit que les damnés ont perdu le don de l'intellect, cela signifie que, chez eux, la volonté s'est définitivement détournée du centre de l'être. Le mouvement de la volonté qui nie Dieu est devenu chez eux l'instinct essentiel, et s'ils vont en enfer, c'est parce que, en fin de compte, ils désirent l'enfer :

Quelli che muoion nell'ira di Dio,
Tutti convegnon qui d'ogni paese,
E pronti sono a trapassar lo rio
Ché la divina giustizia li sprona,
Sì che la tema si volge in disio.

"Ceux qui sont morts dans le courroux de Dieu... et prompts sont-ils à traverser le fleuve (Achéron) : la justice de Dieu les éperonne au point que leur frayeur se retourne en désir" (*Enfer*, III, 121-126).

Il n'en est pas de même des âmes qui doivent souffrir les peines du purgatoire. Leur volonté n'a pas nié le divin qui réside en l'homme, mais elle l'a cherché au mauvais endroit. Elles se sont laissées leurrer dans leur aspiration à l'infini. Au chant cinquième du *Paradis* (7-12), Béatrice dit à Dante :

Io veggio ben sì come già risplende
Ne l'intelletto tuo l'eterna luce,
Che, vista, sola e sempre amore accende;
E s'altra cosa vostro amor seduce,
Non è se non di quella alcun vestigio,
Mal conosciuto, che quivi traluce.

"Mais je le vois, déjà se réfléchit en ton esprit la lumière

éternelle dont l'aspect seul enflamme un éternel amour ; et si quelque autre objet peut séduire vos cœurs, ce ne saurait en être qu'une trace, mal reconnue, qui resplendit en lui". Mais lorsque, par la mort, l'objet de la passion disparaît en même temps que l'illusion qu'il offrait de la bonté divine, les âmes vivent leur désir comme ce qu'il est réellement : en se consumant pour des apparences et n'y gagnant que des souffrances. En se heurtant aux limites de leur plaisir, elles font l'expérience, négativement et indirectement, de ce qu'est réellement la réalité divine, et cette connaissance constitue leur châtiment. A travers lui, le mauvais instinct qui continue à agir en elles sans l'assentiment du cœur s'épuise peu à peu, jusqu'à ce que la négation de la négation débouche sur le Je de la liberté originelle, vouée à Dieu.

Della mondizia sol voler fa prova,
Che, tutto libero a mutar convento,
L'alma sorprende, e di voler le giova.
Prima vuol ben, ma non lascia il talento
Che divina giustizia, contra voglia,
Come fu al peccar, pone al tormento.

"De sa pureté, la seule volonté fait sa preuve, elle qui, toute libre, entraîne l'âme à changer de séjour, et cette volonté désormais fait sa joie. Naguère, vouloir existait bien, mais pouvoir ne le permit, et la justice divine, nonobstant ce vouloir, éperonne au tourment autant que la volonté jadis incita à la faute" (*Purgatoire*, XXI, 61-66).

Nous touchons là un thème majeur de la *Divine Comédie*, à savoir le rapport de réciprocité entre la connaissance et la volonté. La connaissance des vérités éternelles est potentiellement présente dans l'esprit humain, l'intellect, mais elle ne

peut se développer tout d'abord que grâce à la volonté, dans un sens négatif par le péché du simple vouloir et dans un sens positif en triomphant de cette faiblesse. C'est pourquoi les différentes peines du purgatoire décrites par Dante peuvent s'interpréter aussi bien comme des états que l'on connaît après la mort que comme les degrés de l'ascèse qui conduisent à la condition originelle d'intégrité dans laquelle connaissance et volonté — ou plus précisément conscience de la destinée éternelle de l'homme et aspiration au bonheur — ne sont plus divergentes. A l'instant où Dante pénètre dans le paradis terrestre, au sommet de la colline du purgatoire, Virgile lui dit :

Non aspettar mio dir più né mio cenno:
Libero, dritto e sano è tuo arbitrio,
E fallo fora non fare a suo senno;
Perch'io te sopra te corono et mitrio.

"Et de moi n'attends plus de signe ni d'avis : libre, droit, sain est ton jugement ; ne pas faire à ton gré serait une faute, car je te couronne roi et pape de toi-même" (*Purgatoire*, XXVII, 139-142).

Le paradis terrestre est pour ainsi dire le "lieu" cosmique où le rayon de l'esprit divin, qui traverse tous les ciels, touche la condition humaine, car, à partir de là, Dante est élevé, grâce à Béatrice, vers Dieu.

Alors que, chez l'homme pécheur, c'est la volonté qui détermine la mesure de la connaissance, chez les élus, la volonté découle de la connaissance qu'ils ont de l'ordre divin. C'est-à-dire que leur volonté est l'expression spontanée de la vision qu'ils ont de Dieu, c'est pourquoi même leur hiérarchie dans le ciel ne suppose aucun contrainte préalable ; c'est

ce qu'explique au poète l'âme de Piccarda Donati dans le ciel de la lune, en réponse à la question de savoir si les Bienheureux d'une sphère donnée n'aspirent pas à une sphère plus haute "pour mieux voir Dieu et l'aimer davantage".

Frate, la nostra volontà quieta
Virtù di carità, che fa volerne
Sol quel ch'avemo, e d'altro non ci asseta.
Se disiassimo esser più superne,
Foran discordi li nostri disiri
Dal voler di Colui che qui ne cerne;
Che vedrai non capere in questi giri
S'essere in carità è qui necesse,
E la sua natura ben rimiri.
Anzi è formale ad esto beato esse
Tenersi dentro alla divina voglia
Perch'una fansi nostre voglie stesse;
Sì che, come noi sem di soglia in soglia
Per questo regno, a tutto il regno piace
Com'allo Re ch'a suo voler ne invoglia.
E'n la sua volontade è nostra pace:
Ell' è quel mare al qual tutto si move
Ciò ch'ella cria o che natura face.

"Mon frère, notre vouloir se comble par la vertu de l'amour qui nous donne l'envie de ce que nous avons, sans nous altérer du reste. D'être plus haut si nous étions avides, nos volontés seraient en désaccord avec le vouloir de Celui qui nous confine ici ; ce qui, tu le verras, en aucun de ces orbes n'advient, puisque l'on dit y être tout amour, et de cela, tu sais bien la nature : il est essentiel à la béatitude de se tenir dans le vouloir de Dieu, pour que le sien et le nôtre soient

un ; que nous soyons ainsi, de degré en degré, parmi tout ce royaume, plaît à tout le royaume comme au Roi qui nous fait vouloir sa volonté ; car dans sa volonté est notre paix : elle est la mer vers où tout se meut, ce qu'elle crée et ce que fait la nature" (*Paradis*, III, 70-87).

Soumission à la volonté divine ne veut pas dire absence de liberté, au contraire. La volonté qui se rebelle contre Dieu tombe ainsi sous la contrainte[7] par laquelle "ceux qui meurent dans le courroux de Dieu" ont hâte de rejoindre l'enfer, "puisque la justice divine les éperonne" (*Enfer*, III, 121-126), et l'apparente liberté de la passion se transforme en esclavage de l'instinct, car "la justice divine, nonobstant ce vouloir, éperonne au tourment autant que la volonté, jadis, incita à la faute" (*Purgatoire*, XXI, 61-66) ; en revanche, la volonté de ceux qui connaissent Dieu jaillit de la source même de la liberté elle-même. C'est ainsi que la véritable liberté de volonté dépend de son rapport avec la vérité, qui constitue le contenu de la connaissance essentielle. Inversement, la vision suprême de Dieu dont Dante parle dans son œuvre coïncide avec l'adhésion spontanée à la volonté divine. La connaissance, ici, ne fait qu'un avec la vérité divine, et la volonté à son tour ne fait qu'un avec l'amour divin, et ces deux propriétés apparaissent comme les aspects de l'Être divin, l'un

[7] Le droit de défendre et de propager une religion par la violence repose justement sur l'idée que seule la vérité libère et que l'erreur aliène. Si l'homme est également libre de choisir entre la vérité et l'erreur, il renonce à sa liberté au moment même où il se décide pour l'erreur. "Selon Thomas d'Aquin, il n'est pas de la nature de la volonté libre de choisir le mal, bien que ce choix dérive du libre arbitre en connexion avec une créature faillible. Volonté et liberté se trouvent donc associées ; cela veut dire que saint Thomas introduit dans la volonté un élément intellectuel et fait participer, à juste titre, la volonté à l'intelligence. La volonté ne cesse pas d'être volonté par le choix du mal, mais elle cesse au fond d'être libre, donc d'être intellective..." (FRITHJOF SCHUON, *Sentiers de Gnose*, p. 145).

immobile et l'autre source de mouvement. Tel est le couronnement de la *Divine Comédie*, et en même temps la réponse à l'effort de Dante pour saisir l'origine éternelle de la nature humaine dans la divinité :

Ma non eran da ciò le proprie penne;
Se non che la mia mente fu percossa
Da un fulgore, in che sua voglia venne.
All'alta fantasia qui mancò possa;
Ma già volgeva il mio disio e 'l velle.
Sì come rota ch'egualmente è mossa.
L'amor che move il sole e l'altre stelle.

"Mais point n'auraient suffi mes seules ailes, si mon esprit n'avait pas été frappé par un éclair qui répondit à son vouloir. A l'imagination suprême, la force manqua ; mais déjà mon désir et mon vouloir, telle une roue à la giration régulière, répondaient à l'amour qui meut le soleil et les autres étoiles" (*Paradis*, XXXIII, 139-145).

Il ne manque jamais d'érudits pour affirmer que Béatrice n'a jamais vécu et prétendre du même coup que tout ce que Dante dit de Béatrice se réfère en réalité à la sagesse divine, la *sophia.* Cette interprétation est caractéristique de la confusion courante entre le symbole véritable et la simple allégorie, au sens où l'on entend celle-ci depuis la Renaissance : dans ce sens, l'allégorie équivaut plus ou moins à une invention mentale, consistant à travestir artificiellement des concepts généraux, alors que la véritable symbolique, comme nous l'avons déjà dit, réside dans l'essence même des choses. Le fait que Dante prête à la sagesse divine l'apparence et le nom d'une belle et noble dame correspond à une loi impérative, non seulement parce que cet aspect féminin, au sens le plus haut,

est inhérent à la sagesse divine, dans la mesure où elle est l'objet de la connaissance, mais parce que la présence de la *sophia* divine lui a été révélée d'abord et avant tout sous l'apparence de la femme aimée. Du même coup nous est donnée aussi une clef pour comprendre, du moins en principe, l'alchimie spirituelle en vertu de laquelle le poète transmute les phénomènes sensoriels en entités suprasensibles. Lorsque l'amour englobe tout vouloir et le fait confluer vers le centre de l'Être, il peut, le cas échéant, devenir connaissance de Dieu. Mais le mitan que l'on trouve entre l'amour et la connaissance, c'est la beauté. En elle réside déjà, à condition d'en avoir l'expérience dans son essence inépuisable qui transcende toutes les limites, un aspect de la sagesse divine, de sorte que même l'attirance sexuelle peut conduire à la connaissance du divin, dans la mesure où le désir est absorbé par l'amour, où la passion s'efface devant l'expérience de la beauté.

Le mur de flammes que Dante doit traverser au dernier degré du purgatoire avant d'entrer dans le paradis terrestre (*Purgatoire*, XXVII) est celui-là même où les luxurieux sont purifiés de leur péché. "De Béatrice à toi, il n'y a que ce mur", dit Virgile à Dante, lorsque celui-ci recule devant les flammes (*ibid.* 36). "Dès que j'y fus, j'aurais voulu me jeter dans du verre fondu pour m'y rafraîchir", dit le poète (*ibid.* 49-50).

L'immortelle Béatrice accueille Dante tout d'abord avec sévérité (*Purgatoire*, XXX, 103 et suiv.), mais ensuite avec un amour profond, et tandis qu'elle l'entraîne vers les spères célestes, elle lui révèle peu à peu sa beauté, à laquelle ses yeux doivent s'habituer progressivement (*Paradis*, XXX, 1 et suiv., XXIII, 46-48). Ce qu'il faut remarquer toutefois ici, c'est que Dante ne souligne plus, comme dans la *Vita nuova*, la beauté

morale de Béatrice, sa bonté, son innocence et son humilité, mais qu'il parle tout simplement de sa beauté physique. L'apparence la plus extérieure est prise ici pour le symbole de ce qui est le plus intérieur, la perception sensorielle devient l'expression de la vision spirituelle.

Dante n'est pas encore en mesure de regarder directement la lumière divine, mais il la contemple dans les yeux de Béatrice qui la reflètent (*Paradis*, XVIII, 16-18 ; XXVIII, 3 et suiv.). Ce n'est qu'à la fin, dans le ciel suprême, que Béatrice se soustrait totalement à son regard et que ses yeux restent dirigés sur la source même de la lumière divine, jusqu'à ce que la force de son regard se consume entièrement en elle (*Paradis*, XXXIII, 82-84).

Giustizia mosse il mio alto fattore:
Fecemi la divina potestate
La somma sapienza e il primo amore.
Dinanzi a me non fur cose create
Se non eterne, ed io eterna duro:
Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate.

"La justice inspira mon divin artisan : je fus édifiée par la toute-puissance, la sagesse suprême et l'amour souverain. Avant moi ne furent créées que des choses éternelles, et moi, éternelle, je dure. Laissez toute espérance, vous qui entrez" (*Enfer*, III, 4-9).

Face à ces vers fameux inscrits au-dessus de la porte de l'enfer, combien de lecteurs, aujourd'hui, seraient tentés de dire, en reprenant les paroles même du poète : "Maestro, il senso lor m'è duro" ("Maître, leur sens m'est dur", *ibid.*, 12), car il est difficile, en effet, de concilier le représentation de la damnation éternelle avec l'idée de l'amour divin, "il primo

amore". Mais pour Dante, l'amour divin représente en réalité l'origine de la création ; c'est lui qui donne son existence au monde créé "du néant" et le fait ainsi participer de l'être divin. Ainsi compris, l'amour divin, sans être quelque chose d'autre que de l'amour, se dépouille de toutes les limites que l'on peut lui attribuer du point de vue humain ; il est l'expression de l'abondance infinie d'être et de béatitude qui est en Dieu, une profusion qui se déverse jusque dans le néant même, ou le presque-néant. Car, dans la mesure où le monde est différent de Dieu, il plonge pour ainsi dire ses racines dans le néant, il comporte en outre nécessairement une part de négation de Dieu ; mais la vastitude illimitée de l'amour divin se révèle justement dans le fait qu'il autorise cependant cette négation et lui confère une existence. Ainsi l'existence des possibilités infernales dépend de l'amour divin, alors que ces possibilités sont dans le même temps condamnées par la justice divine, comme des négations du Dieu.

"Avant moi ne furent créées que des choses éternelles, et moi, éternelle, je dure". Les langues sémitiques font une différence entre l'éternité (qui seule revient à Dieu), qui correspond à un maintenant éternel, et la durée infinie, qui est le propre des états de l'au-delà. Le latin scolastique distingue l'*aeternitas* et la *perpetuitas*, mais non le latin vulgaire, et c'est pourquoi Dante ne peut exprimer littéralement cette différence. Mais qui pouvait mieux que Dante savoir que la durée de l'au-delà n'est pas l'éternité de Dieu, de même que l'existence a-temporelle des mondes séraphiques n'est pas de même nature que la durée de l'enfer, laquelle ressemble à un temps figé sur lui-même ? Car si la condition des damnés, en tant que telle, n'a pas de fin, il faut bien pourtant que, du point de vue de Dieu, elle soit finie.

"Laissez toute espérance, vous qui entrez". On pourrait dire également, en renversant les termes : quiconque espère encore en Dieu ne doit pas passer cette porte. La condition des damnés est justement l'absence d'espoir, car l'espérance est la main ouverte pour recevoir la grâce.

Le lecteur moderne trouve étrange que Virgile, le bon et sage Virgile qui a su conduire Dante jusqu'au sommet du purgatoire, doive, comme tous les autre sages et les héros de l'Antiquité, résider dans les limbes. Et pourtant, Dante ne pouvait faire entrer Virgile dans aucun des ciels accessibles uniquement en vertu de la grâce, puisqu'il n'était pas baptisé. Mais en y regardant d'un peu plus près, on voit apparaître dans l'œuvre de Dante comme une étrange fêlure, tel le signe d'une dimension qui n'aurait pas été menée à son aboutissement. Les limbes sont décrites dans leur ensemble comme un lieu ténébreux, sans lumière et privé de ciel ; mais, dès que Dante et Virgile pénètrent dans le "noble château" où les sages de l'Antiquité se promènent "en un pré à la fraîche verdure", le poète parle d'un "parage ouvert, élévé, lumineux" (*Enfer*, IV, 115 et suiv.), comme s'il ne se trouvait plus dans un bas-fond souterrain.

Genti v'eran con occhi tardi e gravi,
di grande autorità ne' lor sembianti;
Parlavan rado, con voci soavi.

Les hommes y ont "un regard lent et grave", ils sont "de grande autorité dans leur maintien", ils parlent "peu et d'un ton de douceur" (*ibid.* 112-114). Tout cela n'a plus rien de commun avec l'enfer, mais on ne se trouve pas non plus directement dans le domaine de la grâce divine.

amore". Mais pour Dante, l'amour divin représente en réalité l'origine de la création ; c'est lui qui donne son existence au monde créé "du néant" et le fait ainsi participer de l'être divin. Ainsi compris, l'amour divin, sans être quelque chose d'autre que de l'amour, se dépouille de toutes les limites que l'on peut lui attribuer du point de vue humain ; il est l'expression de l'abondance infinie d'être et de béatitude qui est en Dieu, une profusion qui se déverse jusque dans le néant même, ou le presque-néant. Car, dans la mesure où le monde est différent de Dieu, il plonge pour ainsi dire ses racines dans le néant, il comporte en outre nécessairement une part de négation de Dieu ; mais la vastitude illimitée de l'amour divin se révèle justement dans le fait qu'il autorise cependant cette négation et lui confère une existence. Ainsi l'existence des possibilités infernales dépend de l'amour divin, alors que ces possibilités sont dans le même temps condamnées par la justice divine, comme des négations du Dieu.

"Avant moi ne furent créées que des choses éternelles, et moi, éternelle, je dure". Les langues sémitiques font une différence entre l'éternité (qui seule revient à Dieu), qui correspond à un maintenant éternel, et la durée infinie, qui est le propre des états de l'au-delà. Le latin scolastique distingue l'*aeternitas* et la *perpetuitas*, mais non le latin vulgaire, et c'est pourquoi Dante ne peut exprimer littéralement cette différence. Mais qui pouvait mieux que Dante savoir que la durée de l'au-delà n'est pas l'éternité de Dieu, de même que l'existence a-temporelle des mondes séraphiques n'est pas de même nature que la durée de l'enfer, laquelle ressemble à un temps figé sur lui-même ? Car si la condition des damnés, en tant que telle, n'a pas de fin, il faut bien pourtant que, du point de vue de Dieu, elle soit finie.

“Laissez toute espérance, vous qui entrez”. On pourrait dire également, en renversant les termes : quiconque espère encore en Dieu ne doit pas passer cette porte. La condition des damnés est justement l’absence d’espoir, car l’espérance est la main ouverte pour recevoir la grâce.

Le lecteur moderne trouve étrange que Virgile, le bon et sage Virgile qui a su conduire Dante jusqu’au sommet du purgatoire, doive, comme tous les autre sages et les héros de l’Antiquité, résider dans les limbes. Et pourtant, Dante ne pouvait faire entrer Virgile dans aucun des ciels accessibles uniquement en vertu de la grâce, puisqu’il n’était pas baptisé. Mais en y regardant d’un peu plus près, on voit apparaître dans l’œuvre de Dante comme une étrange fêlure, tel le signe d’une dimension qui n’aurait pas été menée à son aboutissement. Les limbes sont décrites dans leur ensemble comme un lieu ténébreux, sans lumière et privé de ciel ; mais, dès que Dante et Virgile pénètrent dans le “noble château” où les sages de l’Antiquité se promènent “en un pré à la fraîche verdure”, le poète parle d’un “parage ouvert, élévé, lumineux” (*Enfer*, IV, 115 et suiv.), comme s’il ne se trouvait plus dans un bas-fond souterrain.

Genti v’eran con occhi tardi e gravi,
di grande autorità ne’ lor sembianti;
Parlavan rado, con voci soavi.

Les hommes y ont “un regard lent et grave”, ils sont “de grande autorité dans leur maintien”, ils parlent “peu et d’un ton de douceur” (*ibid.* 112-114). Tout cela n’a plus rien de commun avec l’enfer, mais on ne se trouve pas non plus directement dans le domaine de la grâce divine.

On est donc amené à se demander si Dante, à l'égard des croyances non chrétiennes, a adopté une attitude complètement négative. Au chant XX du *Paradis* (67 et suiv.), lorsque Dante place le prince de Troie, Riphée, parmi les élus, il parle du mystère insondable de la grâce divine et de ses choix, et il recommande aux "mortels" de ne pas s'empresser de rien juger. Mais que pouvait signifier Riphée pour Dante sinon un exemple lointain et sincère de saint extra-ecclésial ? Nous ne disons pas extra-chrétien, car, pour Dante, toute révélation de Dieu dans l'homme est le Christ.

D'où l'émergence d'une autre question : dans la conception de la *Divine Comédie*, Dante a-t-il été conscient de puiser à certains ouvrages de la mystique islamique qui lui sont apparentés ? Le genre du poème épique qui décrit sous une forme symbolique la voie que suit celui qui fait l'expérience de Dieu n'est pas rare dans le monde islamique. On peut supposer que plusieurs de ces textes ont été traduits dans la langue provençale[8], et l'on sait que la communauté des "Fedeli d'Amore", à laquelle appartenait Dante, était en relation avec l'Ordre des Templiers[9], établi en Orient et ouvert au monde spirituel de l'Islam. On peut même aller plus loin et trouver presque pour chaque motif majeur de la *Divine Comédie* un modèle correspondant dans les écrits ésotériques islamiques, pour l'interprétation des sphères planétaires comme les degrés de la connaissance spirituelle, pour la subdivision de l'enfer en cercles, pour la figure et le rôle de

[8] Il existe une traduction en provençal médiéval du *Mi'râj*, le récit de l'ascension du prophète (*Eschiele Mahomet*, publié par Muñoz Sendino et Enrico Cerulli) ; mais il s'agit là d'une version plutôt populaire de ce thème, qui a par ailleurs donné lieu à d'importants traités métaphysiques et mystiques.

[9] Voir les travaux de LUIGI VALLI, en particulier *Il Linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*, Optima, Rome 1928.

Béatrice et bien d'autres motifs. Mais par ailleurs, d'après certains passages de l'*Enfer* (chant XXVIII, 22), il est en fait peu probable qu'il ait connu et reconnu l'Islam comme religion. Il est en revanche vraisemblable qu'il a pu puiser dans des écrits qui n'étaient pas eux-mêmes islamiques, mais indirectement influencés par des modèles islamiques[10] ; néanmoins, tout ce qui est parvenu par cette voie jusqu'à Dante aura sans doute été plus modeste et limité que ce que laissent supposer les études comparatives[11]. Car les vérités spirituelles sont ce qu'elles sont, et les esprits peuvent très bien se rencontrer à un certain niveau de connaissance, sans avoir jamais rien su de leur existence mutuelle sur le plan terrestre.

---

[10] A cet égard, il faut citer tout particulièrement le manuscrit Ms. Latin 3236 A (Bibliothèque Nationale, Paris), publié pour la première fois en 1940 par M.T. d'Alverny dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, que nous avons mentionné dans notre ouvrage sur l'alchimie. Il offre un certain nombre d'affinités avec la *Divine Comédie*, fait étrange, d'autant plus qu'il mentionne expressément les fondateurs des trois religions monothéistes, Moïse, le Christ et Mahomet, comme les véritables maîtres de la voie cognitive vers Dieu.

[11] Voir les études du P. M. Asín Palacios. [Notamment *L'Escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919 et 1942. Édition française de prochaine pubblication, chez Archè].



Le trauail a esté mien, le profit en soit au lecteur, et à Dieu seul la gloire. JEAN REY.